Biblioteka
SINTEZE

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, du Service Culturel de l'Ambassade de France en Yougoslavie

Министарство за иностране послове Француске, у оквиру програма помоћи издаваштву, а преко Одељења за културу Амбасаде Француске у Југославији, помогло је објављивање овог дела.

Korektor: *Marija Jovancai*
Kompjuterski slog: Mladen Mozetić, GRAFIČAR, Novi Sad

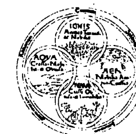


ŽORŽ DIMEZIL

DREVNA RIMSKA RELIGIJA

Prevela s francuskog
JELENA NOVAKOVIĆ

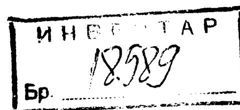




IZDAVAČKA KNJIŽARNICA ZORANA STOJANOVIĆA
SREMSKI KARLOVCI • NOVI SAD
1997

Naslov originala

Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque,*
© Payot, Paris 1987.



CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

802.0–54

ДИМЕЗИЛ, Жорж
Drevna rimska religija / Žorž Dimezil; prevela s francuskog Jelena Novaković. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997 (Novi Sad: Budućnost). - 528 str.; 24 cm. - (Biblioteka Sinteze)

Prevod dela: La religion romaine archaïque / Georges Dumézil.

а) Религија - Римска држава

0

PREDGOVOR

Kolegama i studentima koji prate moje istraživanje moram ukratko da kažem zašto ja, kao mitograf i komparatista, ovde preuzimam na sebe, sa rizicima koje podrazumevą to prisvajanje, zadatak koji je obično namenjen latinistima ili arheolozima.

Kada mi je, pre sedam godina, predloženo da sastavim rimski tom kolekcije o religijama čovečanstva, to je odgovaralo dubokoj potrebi, gotovo da bih rekao dvostrukoj nužnosti moga istraživanja.

Prošlo je deset godina od kako sam napisao malu knjigu *Indoevropsko nasleđe u Rimu,* čiji je ambiciozni naslov svakako bio preuranjen. Tokom tih deset godina neprestano sam preispitivao predložene rezultate i tako načinjao, bez nekog reda, mnoge uporedne probleme. Bilans »nasleđa« bio je izmenjen. S jedne strane, prilično proširen: četiri poglavlja iz 1949. kod mnogih su stvorila utisak da, izvan onoga što pokrivaju udružena imena Jupitera, Marsa i Kvirina, indoevropsko poređenje malo doprinosi tumačenju religijskih činjenica u Rimu. U to sam i sam verovao: između 1938. i 1949, radeći na onome što je bilo najpreče, usredsredio sam ispitivanje na tu suženu oblast. Ali, u narednim godinama, razmatranje veoma različitih obreda, mnogih naizgled izolovanih teoloških figura, značajnih religijskih pojmova bez posebne veze sa trojnom podelom, pokazalo je naprotiv obimnost materije koju je trebalo porediti. S druge strane, pod tom novom svetlošću, stvari koje su mi dotle izgledale bitne u samoj oblasti trojne podele i o kojima sam nastavljao ili ponovo počinjao da raspravljam gubile su u mojim očima od svoje korisnosti: na primer, pitanje funkcionalne ili nefunkcionalne vrednosti triju prvobitnih rimskih plemena. Kako je posao napredovao, sticao sam sve jasniju svest o mogućnostima, ali i o granicama komparativne metodologije, naročito o onome što mora biti njeno zlatno pravilo, a to je da ona omogućava da se prepoznaju i osvetle strukture misli, ali ne i da se vaspostave događaji, da se »proizvede istorija«, pa čak ni preistorija, iskušenje kome komparatista nije ništa manje izložen, i to sa istom sumornom prognozom, nego filolog, arheolog i, naravno, istoričar. Predlog koji mi je upućen naveo me je da sistematski radim i na istraživanju i na reviziji. Tome je bilo posvećeno više godina seminara u Školi za visoke studije (izučavanje religije) i predavanja u Francuskom Koležu. Naročito su mi bile korisne dve serije izlaganja pred mladim drugovima iz Ulmske ulice, i rasprave tim povodom u kojima je više njih učestvovalo: ovde će se naći, o »Jupiteru, Marsu, Kvirinu«, o zemljoradničkom Marsu, o

»flaminu-brahmanu«, o mnogim temama koje me zanimaju već više od trideset godina, umesto prvih i drugih skica, jasnija, preciznija, ponekad sasvim nova slika, stvorena na osnovu toga ispitivanja.

Od *Nasleđa,* preda mnom se pojavila jedna druga nužnost, kroz otpor ili uzdržanost mnogih blagonaklonih latinista na koje je ovaj bilans naišao. Nije dovoljno izvući iz stare rimske religije odlomke koji se mogu osvetliti religijama drugih indoevropskih naroda. Nije dovoljno prepoznati, predstaviti ideološku i teološku strukturu koju ocrtavaju, svojim vezama, ta ostrvca preistorijske tradicije. Treba vratiti rimskoj slici, ili pre ostaviti *in situ,* i gledati kako su se ona ponašala u različitim razdobljima rimske religije, kako su preživela, ili propala, ili se pak preobrazila. Drugim rečima, treba utvrditi, vaspostaviti kontinuitet između indoevropskog »nasleđa« i rimske stvarnosti. Veoma rano sam shvatio da je jedini način da se dobije taj spoj, ako se on uopšte može dobiti, da promenimo osmatračnicu, da se pridružimo onima koje treba ubediti: ne odričući se usluga komparativne metode i rezultata indoevropskog istraživanja, ali dodajući toj novoj aparaturi, bez davanja prvenstva, druge tradicionalne saznajne metode, treba posmatrati Rim i njegovu religiju posebno, same po sebi, u celini. Drugim rečima, posle tolikih drugih, sa stanovišta Rima, sastaviti opštu istoriju religije u rimskoj republici. Izdavačev predlog dao je čvrstinu tome projektu, čiji me je obim plašio. U sintezi koju predstavlja ova knjiga, »indoevropsko nasleđe« samo je jedan od elemenata, usklađen sa drugima. Usluga koju je učinila ta saradnja novog i starog nije uostalom jednosmerna: ako ona suzbija neka preterivanja prvih komparativnih poduhvata, samo priznavanje indoevropskog nasleđa, jasno razgraničenog, sa svoje strane ograničava slobodu koju obično sebi daje, već pola veka, u Francuskoj i u inostranstvu, drevna rimska »istorija«, naročito istorija religije. Ono što je ovde izloženo nesumnjivo je konzervativno, ono opravdava gomilu starih podataka nad kojima je neproverena kritika, maštovitost škola i pojedinaca sebi prisvajala sva prava: nalazimo se u jednom od onih umirujućih trenutaka na koje više puta tokom svoga razvitka nailaze sve humanističke nauke, kada nove tačke gledišta, nova sredstva posmatranja ponovo otkrivaju svežinu starih predela, na račun obmana koje su zauzimale njihovo mesto. Sa tim obmanama iščezava i deo prepreka koje su, kako se činilo, odvajale »indoevropski Rim« od istorijskog Rima.

Jedna stvar ostaje, i dugo će ostati osetljiva, bolna. Povezivanje moga rada i »stvarnosti« biće lakše ili teže, zavisno od predstave koju ćemo, prema arheologiji, stvoriti o protoistorijskim i preistorijskim vremenima Rima. Doduše, i u toj oblasti, često veoma žive rasprave koje sam vodio pre dvadeset ili trideset godina više mi ne izgledaju tako značajne: u svakom slučaju, ma kakva da je bila protoistorija, pa čak i ako hoćemo da u njoj ostavimo Sabinjane, događaje su u potpunosti prekrile, ili preradile tradicionalna ideologija i konstrukcije koje je ona stvorila u analistici. A naročito nesaglasnost koja danas postoji, u pogledu porekla, među najuglednijim predstavnicima rimske arheologije, dovoljno dokazuje da su teorijama koje neki, u toj disciplini, smelo nazivaju »činjenicama« još uvek potrebne mnoge provere da bi zaslužile to veliko ime. Ja lično sam više sklon jednostavnoj i strogoj metodi M. A. fon Gerkana i M. H. Miler-Karpea. Čini mi se da dve manje knjige ovog poslednjeg, *Vom Anfang Roms* (1956) i *Zur Stadtwerdung Roms* (1962), peta i osma Erganzungshefte iz *Römische Mitteilungen,* mogu da oteraju mnoge demone. Pošto sam govorio o povezivanju, čini mi se da bi se prvi deo ove knjige lako mogao nadovezati, kao peto poglavlje, na knjigu iz 1959, pod uslovom da autor prihvati da nam materijalni tragovi pobrojani u njenom IV poglavlju — Menschenfiguren, Beigefässe, Hausurnen — ne otkrivaju najstariju religiju ni u njenoj celini, ni u njenoj suštini. Što se tiče prvobitne sabinske komponente i, naročito, prvog naseljavanja Kvirinala, sasvim se slažem sa onim što je rečeno na str. 38—39 (upor. str. 44—46 knjige iz 1962): »Staro fon Dunovo shvatanje, po kome bismo, sa grobovima na Kvirinalu i Eskvilinu, imali neposredna svedočanstva Sabinjana, dok bi grobovi na Forumu većinom predstavljali svedočanstva Latinjana, danas je neodrživo. Opšte je priznato da je neobično teško, pa čak i sasvim nemoguće, uspostaviti jednake vrednosti između kultura koje je otkrila arheologija i jezičkih grupa ili etničkih jedinica (*Röm.-Germ. Forschungen 22,* 44). Pogotovo se moramo osloboditi ideje da se pogrebni obredi, u prvom italskom gvozdenom dobu, a posebno u Rimu, mogu smatrati etničkim kriterijumima. Razlike u oblicima i upotrebama koje se u Rimu uočavaju u tri grupe grobnica očigledno treba tumačiti hronološkim, a ne rasnim terminima«.

Budućnost ovih studija bila bi obezbeđena ako bi stručnjaci iz različitih oblasti koji doprinose upoznavanju starog Rima hteli da preuzmu na sebe, da bi ga precizirali ili upotpunili, dosije problema i rešenja koja im ovde predlaže komparatista. Mi smo nažalost daleko od te plodonosne saradnje. Ostajemo zbunjeni što Kurt Late piše priručnik o rimskoj religiji, a Karl Koh sastavlja članak »Kvirin« za *Real-Encyclopädie,* ne udostojivši se da pomenu postojanje umbrijske trijade Jupiter-Mars-Vofion koja, sama po sebi, zabranjuje da se rimska trijada Jupiter-Mars-Kvirin objašnjava razlozima svojstvenim Rimu (vid. dole, str. 161—162).

U svakom slučaju, sa zbirkom dorađenih, a ponekad i temeljno izmenjenih ranijih članaka (*Rimske ideje*) i sa dodatkom koji najavljujem na str. 150—151, ova knjiga će biti, na rimskom području, moj poslednji bilans: kroz četrnaest ili dvadeset godina, ja više neću biti taj koji će vršiti ekspertizu; brigu o tome prepuštam, sa poverenjem, mlađima. Evo kako mislim da rasporedim delatnost u ovom poslednjem razdoblju. Ako me radovi Vernera Beca, za germanski svet, oslobađaju podešavanja njenoga tipa, želeo bih da, na području Veda, pokušam sam da uključim rezultate uporednog istraživanja u skup podataka: za to verovatno neću imati vremena. Preče su četiri knjige o epu koje će se pojaviti pod zajedničkim naslovom *Mit i ep.* Uslediće jedan *Jupiter Mars Kvirin,* koji nije konačan, ali je sređen, kao i knjiga o vlasti, u kojoj će biti preispitani, delimično izmenjeni, moji raniji ogledi o Mitri-Varuni, o Arimanu i o »vladarima drugoga reda«. Najzad, u duhu slobode i pravičnosti određenom na kraju Uvodnih napomena, želim da predstavim, za mlade, istorijat tih studija, čiji napredak nije bio ni pravolinijski ni lak; i da ispitam delo mojih glavnih protivnika, kako bih objasnio, a delimično i opravdao, njihovo neslaganje, koje je katkada poprimalo neuobičajene oblike; uopšte, da priložim svoje svedočanstvo o učiteljima iz moje mladosti kao i o naučnom svetu koji sam video ili iskusio.

Ova knjiga je u početku bila namenjena jednoj nemačkoj kolekciji, a 1963. predao sam izdavaču rukopis, koji sam posle toga neprekidno dorađivao. Pošto su se rokovi za prevod beskrajno produžavali, povukao sam rukopis i zahvaljujem G. Žan-Liku Pidu-Pajou na brzini sa kojom je odmah pristupio objavljivanju. Izražavam zahvalnost i izdavačkim kućama Galimar i Presses Universitaires de France koje su mi dozvolile da u Uvodnim napomenama preuzmem nekoliko odlomaka iz ranijih

knjiga, uštеđujući sebi napor sa neizvesnim ishodom da drugačije izrazim misli koje se nisu promenile. Mladi japanski naučnik, G. Acuhiko Jošida, pomogao mi je u pripremi indeksa i, tom prilikom, dao mi dragocene savete koje sam još mogao da iskoristim.

Žorž Dimezil

Septembar 1966.

U ovom drugom izdanju, greške su ispravljene a dokumentacija sređena. U pozadini će biti uočene brojne dopune i izmene u pojedinostima, od kojih se većina već nalazi u engleskom (*University of Chicago Press*, 1970) i italijanskom prevodu (Rizzoli, u štampi).

Knjige najavljene na kraju Predgovora iz 1966. delom su objavljene (Gallimard): *Mit i ep I* (»Ideologija triju funkcija u epovima indoevropskih naroda«), 1968; *II* (»Indo-evropski epski tipovi: junak, čarobnjak, kralj«), 1973; *Rimske ideje*, 1969. *Mit i ep III* (»Rimske povesti«) upravo se pojavio, a četvrta knjiga je u pripremi. Tu su nova izdanja dveju ranijih, rasprodatih knjiga (P. U. F.): *Sreća i nesreća ratnika, vidovi ratničke funkcije kod Indoevropljana*, 1969; *Od mita do romana, »Saga o Hadingu« i drugi ogledi*, 1970.

Ž. D.

April 1973.

LISTA SKRAĆENICA

1. *Grčki i latinski autori*

Aelian. *Anim.* / *V. H.*: Κλαύδιος Αἰλιανός (Elien), Περὶ ζῴων / Ποικίλη ἱστορία.
App. *B. C.* / *Pun.*: 'Αππιανός (Appien), 'Ρωμαϊκὰ ἐμφύλια, Α—Ε / Καρχηδονικά.
Apul. *Mag.*: L. Apuleius (Apulée), *De magia*.
Arn. *Gent.*: Arnobius (Arnobe), *Disputationes aduersus gentes*.
Aug. *Ciu. D.*: Aurelius Augustinus (St. Augustin), *De ciuitate Dei*.
Aur. Vict. *Or.*: [Aurelius Victor], *Origo gentis Romanae*.

Caes. *B. G.*: C. Julius Caesar (César), *De bello Gallico*.
Cass. Dio: Δίων ὁ Κάσσιος (Dion Cassius), 'Ρωμαϊκὴ ἱστορία.
Cat.: C. Valerius Catullus (Catulle), *Carmina*.
Cato *Agr.*: M. Porcius Cato (Caton le Censeur), *De agricultura*.
Cels.: A. Cornelius Celsus (Celse), *De medicina*.
Censor.: Censorinus, *De die natali*.
Cic. *Amic.* / *Arch.* / *Cael.* / *Diu.* / *Ep. ad Brut.* / *Font.* / *Har. Resp.* / *Leg. Agr.* / *Mil.* / *Mur.* / *Nat. d.* / *Philip.* / *Scaur.* / *Sen.* / *Sest.* / *Vat.*: M. Tullius Cicero (Cicéron), *De amicitia* / *Pro Archia poeta* / *Pro Caelio* / *De diuinatione* / *Epistolae ad Brutum* / *Pro Fonteio* / *De haruspicum responso* / *De legibus* / *De lege agraria* / *Pro Milone* / *Pro Murena* / *De natura deorum* / *Philippicae* / *Pro Scauro* / *De senectute* / *Pro P. Sestio* / *In Vatinium*.
Claud. *B. Get.*: Claudius Claudianus (Claudien), *De bello Getico*.
Conon *Narr.*: Κόνων, Διηγήσεις.

Diod. Sic.: Διόδωρος ὁ Σικελιώτης (Diodore de Sicile), 'Ιστοριῶν βιβλιοθήκη.
Dion.: Διονύσιος 'Αλικαρνασσεύς (Denys d'Halicarnasse), 'Ρωμαϊκὴ ἀρχαιολογία.

Fest. L² (Paul L²): S. Pompeius Festus, *De uerborum significatu* (Pauli Diaconi *epitoma*), 2ᵉ éd. de W. M. Lindsay = *Glossaria Latina* IV, 1930, pp. 91—457.
Flor.: L. Annaeus Florus, *Rerum Romanarum epitome*.

Gell.: Aulus Gellius (Aulu-Gelle), *Noctes Atticae*.
Gloss. (Lat.): *Glossaria (Latina)*, iussu Academiae Britannicae edita.

Herod.: 'Ηρόδοτος (Hérodote), 'Ιστορίης ἀπόδεξις.
Herodian.: 'Ηρωδιανός (Hérodien), Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορίαι.
Hier. *Epist.*: Eusebius Hieronymus (St. Jérôme), *Epistolae*.

Hor. *ad Pis.* / *Carm.* / *Ep.* / *Epod.* / *Serm.* // ps.-Acro in Hor., Porphyr. in Hor.: Q. Horatius Flaccus (Horace), *ad Pisones* / *Carmina* (Odes) / *Epistolae* / *Epodi* / *Sermones* (Satires) // pseudo-Acro, Porphyrio, *Scholia in Horatium*.
Hyg.: C. Julius Hyginus (Hygin), *Fabulae*.

Isid. *Etym.*: Isidorus Hispalensis (Isidore de Séville), *Etymologiae* (siue *Origines*).

Jul. Obs.: Julius Obsequens, *Prodigiorum liber*.
Justin.: M. Justinus (Justin), *Pompei Trogi historiarum Philippicarum epitoma*.
Juv.: D. Junius Juuenalis (Juvénal), *Saturae*.

Liv. / Liv. *per.*: Titus Livius (Tite-Live), *Ab urbe condita libri qui supersunt* / *Omnium librorum periochae*.
Luc. *Phars.*: M. Annaeus Lucanus (Lucain), *Belli ciuilis libri (Pharsalia)*.
Lucr.: T. Lucretius Carus (Lucrèce), *De natura rerum*.
Lyd. *Mens.* / *Ost.*: Ἰωάννης Λαυρέντιος ὁ Λυδός (Lydus), Περί μηνῶν / περὶ διοσημειῶν.

Macr.: Aurelius Macrobius (Macrobe), *Saturnalia*.
Man. *Astron.*: M. Manilius, *Astronomica*.
Mart. Cap.: Martianus Felix Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*.

Non. L.: Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*, éd. Lindsay (Teubner 1903).

Ov. *Am.* / *F.* / *Met.* / *Pont.* / *Tr.*: P. Ovidius Naso (Ovide). *Amores* / *Fasti* / *Metamorphoseis* / *Epistolae ex Ponto* / *Tristia*.

Paul. L²: v. Festus L².
Paus.: Παυσανίας (Pausanias), Ἑλλάδος περιήγησις.
Pers.: A. Persius Flaccus (Perse), *Saturae*.
Petr.: T. Petronius Arbiter (Pétrone), *Satyricon*.
Plaut. *Amph.* / *Asin.* / *Aul.* / *Capt.* / *Cas.* / *Curc.* / *Men.* / *Merc.* / *Mil.* / *Pers.* / *Pseud.* / *Rud.* / *Stich.* / *Trin.* / *Truc.*: T. Maccius Plautus (Plaute), *Amphitruo* / *Asinaria* / *Captiui* / *Casina* / *Curculio* / *Menaechmi* / *Mercator* / *Miles gloriosus* / *Persa* / *Pseudolus* / *Rudens* / *Stichus* / *Trinummus* / *Truculentus*.
Plin. *N. H.*: C. Plinius Secundus (Pline l'Ancien), *Naturalis Historia*.
Plut. *Aem. Paul.* / *Caes.* / *Cam.* / *Cor.* / *Crass.* / *C. Gr.* / *Mar.* / *Marc.* / *N (um).* / *Public.* / *R(om).* / *Syll.* // *Mor.*: *Q. R.* / *De frat. am.*: Πλούταρχος (Plutarque), (βίοι παράλληλοι) *Aemilius Paulus* / *Caesar* / *Camillus* / *Coriolanus* / *Crassus* / *C. Gracchus* / *Marius* / *Marcellus* / *Numa* / *Publicola* / *Romulus* / *Sylla* // Ἠθικά (*Moralia*): Ῥωμαϊκά (*Quaestiones Romanae*), Περὶ φιλαδελφίας (*De fraterno amore*).
Pol.: Πολύβιος (Polybe), Ἱστορίαι.
Procop. *B. Got.*: Προκόπιος (Procope), Ὑπὲρ τῶν πολέμων Ε—Η

Sen. *N. Q.*: L. Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones*.
Serv. (Serv. II): Servius (Servius Danielis, interpolator), *Commentarii in Vergilium*.
Sil. It.: C. Silius Italicus, *Punica*.
Solin.: C. Julius Solinus (Solin), *Polyhistor*.
Stat. *S.*: P. Papinius Statius (Stace), *Siluae*.
Strab.: Στράβων (Strabon), Γεωγραφικά.

Suet. *Caes.* / *Vesp.* // *Gramm.*: C. Suetonius Tranquillus (Suétone), *Vita Caesaris* / *Vespasiani* // *De grammaticis*.

Tac. *Ann.* / *G.* / *Hist.*: C. Cornelius Tacitus (Tacite), *Annales* / *Germania* / *Historiae*.
Ter. *Andr.*: P. Terentius Afer (Térence), *Andria*.
Tert. *An.* / *Idol.* / *Monog.* / *Nat.* / *Spect.*: Q. Septimius Tertullianus (Tertullien), *De anima* / *De idolatria* / *De monogamia* / *Ad nationes* / *De spectaculis*.
Tib.: A. Albius Tibullus (Tibulle), *Elegiae*.

Val. Max.: Valerius Maximus (Valère Maxime), *Facta dictaque memorabilia*.
Varr. *L. L.* / *R. R.*: M. Terentius Varro (Varron), *De lingua latina* / *De re rustica*.
Verg. *Aen.* / *Ecl.* / *Georg.* / *Schol. Bern.*, *Schol. Veron. in Verg.*: P. Vergilius Maro (Virgile), *Aeneis* / *Eclogae* / *Georgica* / *Scholia Bernensia*, *Veronensia in Vergilium*.
Vitr.: M. Vitruuius Pollio (Vitruve), *De architectura*.

2. *Ostale skraćenice*

APAW.: *Abhandlungen der (königlichen) preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse.*
AC.: *L'antiquité classique.*
AJA.: *American Journal of Archaeology.*
AJPh.: *American Journal of Philology.*
ALL.: *Archiv für lateinische Lexicographie.*
ANF.: *Arkiv för nordisk filologi.*
ARW.: *Archiv für Religionswissenschaft.*
Av.: *Avesta.*
AV.: *Atharva Veda.*

BAB.: *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques.*
BCA.: *Bulletino della commissione archeologica municipale (comunale) di Roma.*
BCH.: *Bulletin de correspondance hellénique.*
Bömer, *Fast.*: Franz Bömer, *Ovidius Naso, die Fasten*, I—II, 1957—1958.
BPhW.: *Berliner Philologische Wochenschrift.*
BSL.: *Bulletin de la société de linguistique de Paris.*

Catalano, *DA* / *SSR*: Perangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960 / *Linee del sistema sovrannazionale romano*, I, 1965.
CIL.: *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
Coll. Lat.: *Collection Latomus.*
CPh.: *Classical Philology.*
CQ.: *Classical Quarterly.*
CRAI.: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*

DA.: Charles Darenberg et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.*
Degrassi, *ILLR*: Attilio Degrassi, *Inscriptiones latinae liberae rei publicae*, I, 1937; II, 1963.
Dumézil, *DIE.* / *DL.* / *Hér.* / *Heur* / *Idéol.* / *IR* / *JMQ. I—IV* / *ME. I—III* / *MV.* / *NA.* / *NR.* / *QII.* / *RIER.*: Georges Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*,

1952 / *Déesses latines et mythes védiques*, 1956 / *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949 / *Heur et malheur du guerrier*, 1969 / *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958 / *Jupiter Mars Quirinus I—IV*, 1941—1948 / *Mythe et épopée*, I, 1968; II, 1971; III, 1973 / *Mitra-Varuna*², 1948 / *Naissance d'Archanges*, 1945 / *Naissance de Rome*, 1944 / *Quaestiunculae indo-italicae*, 1—16, 1958—1961 (dans *REL* et *Lat.*) *Rituels indo-européens à Rome*, 1954.

Frazer, *Fast.*: James George Frazer, *The Fasti of Ovid*, I—V, 1919.

HOS.: Harvard Oriental Series.
HThR.: Harvard Theological Review.

IF.: Indogermanische Forschungen.
IIJ.: Indo-Iranian Journal.

JA.: Journal Asiatique.
JAOS.: Journal of the American Oriental Society.
JRS.: Journal of Roman Studies.

KZ.: (Kuhn's) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.

Lat: Latomus.
Latte: Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960.
LH.: Lettres d'humanité, Bulletin de l'Association Guillaume Budé.
Lugli, *RA.*: Giuseppe Lugli, *Roma antica, il centro monumentale*, 1946.

MAAR.: Memoirs of the American Academy in Rome.
MAI.: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
MAL.: Monumenti antichi dei Lincei.
Mattingly, *RC*: Harold Mattingly, *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire*, 1928.
Mbh.: Mahābhārata.
MEFR.: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome.
MH.: Museum Helveticum.
Mnem.: Mnemosyne.

NS.: Notizie degli scavi.

PBSR: Papers of the British School at Rome.
Philol.: Philologus.
Platner, *TD*: Samuel B. Platner (et Th. Ashby), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1927 (=1965).
PMAAR.: Papers and Monographs of the American Academy in Rome.

RA.: Revue archéologique.
RBPhH.: Revue belge de philologie et d'histoire.
RE.: Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, etc., *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
REA.: Revue des études anciennes.
REL.: Revue des études latines.
RF.: Rivista di filologia.
RHR.: Revue de l'histoire des religions.
RhM.: Rheinisches Museum für Philologie.

RL.: Wilhelm Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.*
RM.: Mitteilungen des (kaiserlichen) deutschen archaeologischen Instituts, Römische Abteilung.
RPh.: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes.
RV.: RgVeda.
RVV.: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

Śat. Brāhm.: Śatapatha Brāhmana.
SE.: Studi Etruschi.
SMSR.: Studi e materiali di storia delle religioni.

TAPhA.: Transactions of the American Philological Association.
TIg.: Tabulae Iguuinae.

Vetter: Emil Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, 1953.
Vid.: Vidēvdāt.

Wiss.: Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., 1912.

Yt.: Yašt.

OPŠTA BIBLIOGRAFIJA

Opšta izlaganja o religiji u kraljevskom i republikanskom dobu veoma su brojna i mnoga od njih (A. Grenier, H. J. Rose, itd.) biće pominjana tokom izlaganja u knjizi. Pored Visove (1912) i Latea (1960) [vid. Listu skraćenica, 2], čitalac će moći da konsultuje i sledeće knjige, koje izlažu sasvim različite postavke:

Franz ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte,* 2, Aufl. 1956: I Grundlagen und Grundbegriffe; II *Der geschichtliche Ablauf.*

Cyril BAILEY, *Roman Religion and the Advent of Philosophy,* u: *The Cambridge Ancient History,* VIII, gl. 14, str. 423—465, 1930.

— *Phases in the Religion of Ancient Rome,* 1932.

Jean BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* 1957; 2. izdanje 1969.

— *Croyances et rites dans la Rome antique,* 1971.

Jean BEAUJEU, »La religion romaine«, str. 211—512, u: *Le trésor de l'hummanité,* sv. *Les Grecs et les Romains* (uz saradnju: Henri Le Bonniec), 1967.

Pierre BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine (Collection de l'École Française de Rome, II),* 1972.

Maurice DAVID, *La religion romaine,* 1948.

W. Warde FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic,* 1899.

— *The Religions Experience of the Roman People,* 1911.

Giovanni Battista PIGHI, *La religione romana,* 1967.

Gerhard RADKE, *Die Götter Altitaliens,* 1965.

Nicola TURCHI, *La religione di Roma antica,* 1939.

R. P. Pjeru DABOVILU
G. Adolfu ŠOVENU
F. Antonenu BONDA

učiteljima i učenicima
škole SEN MARTEN DE FRANS

u znak sećanja
na
T. R. P. Morisa DIPREA
osnivača i prvog direktora Škole
(1929—1949)
Vrhovnog starešine Oratorijuma
(1949—1959)

UVODNE NAPOMENE

I. NEPOUZDANOST ISTORIJE PRVIH VEKOVA

Istorija religije rimske republike dugo je imala relativnu čvrstinu koja je priznavana svakoj pisanoj tradiciji tog savesnog naroda. Doduše, još su dobri antički duhovi i mnogi renesansni naučnici koji su se na njih oslanjali izražavali sumnje, uočavali protivrečnosti, podvlačili neverovatnosti. Ali to nije zadiralo u suštinu stvari: u drugoj knjizi svoga dela *De republica*, Ciceron nije doveo u pitanje autentičnost svakog rimskog kralja, počevši od Romula i Nume, on je samo zanemario mitove kojima su ukrašene priče o vladarima. Kasnije su evropski naučnici pre bili razuvereni nedoumicama ili otvorenim izrazima neverice kojima su Tit Livije, Dionisije, pa čak i Plutarh začinili istoriju prvih vekova: da li je korisno i mudro nadmašivati u kritikama ljude koji su, raspolažući dokumentima, ove razumno procenjivali i, naposletku, odlučili da ih upotrebe pošteno označavajući granice njihove pouzdanosti? Jedan Francuz, hugenot, Luj de Bofor (Beaufort), vaspitač princa od Hesen-Homburga i član Londonskog Kraljevskog Društva, u knjizi koju je objavio u Hagu 1738 (drugo izd., posvećeno namesniku, 1750), uskladio je i uvećao razloge za sumnju ne samo sa Titom Livijem i Dionisijem, već i nasuprot njima, preko granica njihove sumnje.[1] Ispitao je izvore koje oni pominju, odbacio čas kao nepostojeće, čas kao krivotvorene, »Velike godišnjake« Pontifika, »Livres de Toile«, »Ploče Cenzora«, i ostavio samo »Porodične memoare«, da bi ih odmah zatim osporio: oni su drsko lažljivi. Naročito je istakao tekst, doista vredan pažnje, kojim je Tit Livije započeo šestu knjigu:

> U prethodnih pet knjiga sam ispričao sve što se dogodilo od osnivanja Rima do njegovog zauzeća od strane Gala. Ti događaji su nepoznati, ne samo zbog svoje drevnosti, koja čini da izmiču pogledu ne samo zbog velike udaljenosti sa koje ih posmatramo, nego i zbog toga što ljudi nisu bili naviknuti na pisanje, koje je ipak jedini način da ih spasu od zaborava. Ali, pored toga, veliki deo onoga što se čuva u knjigama pontifika, u državnim arhivama, ili u memoarima pojedinaca, propao je u požaru u kome je izgoreo grad.

---

[1] *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine.* Novo izdanje, sa uvodom i beleškama, A. Blot, Paris, 1866. Četiri dole navedena odlomka nalaze se na stranicama: 13 (Liv., u Boforovom prevodu), 21, 23, 179.



U onome što je bilo vaspostavljeno posle nesreće, na osnovu iskaza Tita Livija, Bofor naslućuje prevaru:

Poglavari su naredili da se o svakoj stvari traže mirovni sporazumi i zakoni. To su bili zakoni dvanaest Ploča i nekoliko kraljevskih zakona. Jedan deo je stavljen na uvid narodu; ali pontifici su se veoma trudili da prikriju onaj koji se ticao religije, kako bi uvek držali u zavisnosti sujeverne duhove naroda.

Mirovni sporazumi? U pogledu onih s početaka republike, Boforu nije teško da suprotstavi Poliba Titu Liviju i da jednog drugim opovrgne. Što se tiče Zakona i godišnjaka pontifika, kaže on, »oni su služili, zapravo, da pokažu uspostavljanje nekadašnje vlasti i da otkriju poreklo nekih običaja ili verskih obreda; ali oni uostalom nisu mogli biti ni od kakve pomoći za utvrđivanje činjenica, razjašnjavanje događaja i određivanje njihovog datuma, što je suština istorije«.

Uočljivo je da Bofor nije do kraja iskoristio svoju prednost: u drugom delu knjige, u kojoj je dokazana »nepouzdanost glavnih događaja iz rimske istorije« sve do Regulovog stradanja, on se ograničava na konstataciju »da se ne može ništa pouzdano reći o osnivaču Rima«, ni o dobu osnivanja, ali, kao ni Ciceron, ne osporava autentičnost Romula. Povodom otmice Sabinjanki, koja mu izgleda neverovatna, on piše:

Zar je verovatno da bi jedan vladar, lepo građen i obdaren tolikim lepim osobinama, kako nam istoričari predstavljaju Romula, morao da živi u celibatu, da nije pribegao nasilju da bi stekao ženu? To je jedna od onih epizoda koje su prvi istoričari smatrali pogodnim za ukrašavanje rimske istorije; i, pošto su joj u njoj jednom našli mesto, plašili su se da ona nešto ne izgubi, ako tu epizodu odstrane, iako ona nije bila verovatna.

Tako piše i o drugim kraljevima, o »nejasnoćama u pogledu broja tribusa i starosti Tarkvinjana«, ratu sa Porsenom, itd.

Taj uljudni skepticizam, zbunjen sopstvenom moći i oružjem koje je sebi dao, prevazići će nemačka kritika XIX veka. Posle Bertholda Georga Nibura, Teodor Momzen se nije zadovoljio time što će prvim istoričarima pripisati trud oko »ulepšavanja« rimske istorije; počeo je da proučava samu građu tih ulepšavanja. U svojim izvrsnim ogledima, on je pokazao da se mnogi mitovi o poreklu, i to oni najznačajniji, mogu objasniti kao romanesкno prenošenje u prošlost događaja koji su se odigrali nekoliko vekova kasnije. Pošto smo upravo pročitali površno Boforovo mišljenje o prvom rimskom ratu, o otmici Sabinjanki i onome što je usledilo, podsetiću na jednu od tih tvrdnji. Momzenova *Tatiuslegende* pojavila se 1886. u *Hermesu,* a preuzeta je u *Gesammelte Schriften IV,* 1906, str. 22—35. Evo njenog rezimea, sa mojim komentarom iz 1944:[2]

[2] NR. str. 145—148; zahvaljujem izdavačkoj kući Galimar koja mi je omogućila ovaj dugi navod kao i navode u daljem izlaganju.

Glavni razlog za tvrdnju o »sabinskoj komponenti« u poreklu Rima[3] je legenda o otmici Sabinjanki i o Romulovom ratu sa Titom Tacijem. Nema dima bez vatre, kažu ljudi: ma koliko da je bila izmenjena u pojedinostima, ova legenda barem svedoči o staroj vezi dvaju naroda. To treba videti. Malo prebrzo odbacujemo neke Momzenove primedbe koje, više nego teze koje je Etore Pais kasnije formulisao, i dalje ugrožavaju u samom začetku »sabinsku komponentu« u poreklu Rima. Momzen je pokazao da je, u tom posebnom slučaju, moguće opaziti dim bez vatre.

Šta treba podrazumevati pod »Sabinjanima« o kojima govori legenda? Gotovo sve verzije jednodušno i izričito daju tom imenu najšire značenje: Sabinjani nisu samo stanovnici grada Kura. Ako posebno ističu Kur kao otadžbinu Tita Tacija i kao središte koalicije koja se stvara protiv Rima, i ako uobičajena etimologija, koja je svakako pogrešna, povezuje *Quirites* sa Kurom, »Sabinjani« su ipak udružena celina sabinske nacije (Plut, *Rom.,* 16,3 i 17,1; Dion. 2, 36, 3—4; upor. Liv. I, 9, 9; 10, 2; 30, 6); ukratko, Sabinjani su ono što će se kasnije nazvati *nomen sabinum.*

Ali ovo shvatanje Sabinjana dovodi legendu u krupne protivrečnosti. Ona ih se oslobađa, po običaju, izbegavajući da ih primeti; ali kritika ne može da bude tako predusretljiva. Sinecizam kojim se završio rat, ujedinjenje dveju nacionalnih ćelija sa njihovim institucionalnim, verskim, itd. hromozomima može se shvatiti samo ako Romulov Rim ima kao partnera društvo istoga reda veličine kao i on, a ne celu udruženu naciju koja bi ga preplavila. Uostalom, samo ime *rex Sabinorum* koje je bilo dato Taciju (Liv. I, 10, I, itd.) ima smisla samo ukoliko su Sabinjani *nomen sabinum:* u prvobitnoj Italiji, pojedinačni gradovi su ti koji imaju *reges,* a čelnici saveza nikada ne nose tu titulu. A zatim sam grad Kur, čiju suštinu ili celinu legenda prebacuje na Rim, sa njegovim kraljem, narodom, bogatstvima i imenom (*Quirites*), ipak je preživeo i igra svoju ulogu u kasnijoj istoriji... Pa onda?

Onda je Momzen predložio rešenje koje ostaje primamljivo. Kao što se često događa, u ranoj istoriji Rima nalazio bi se nagoveštaj jedne značajne epizode iz istorije republike. Početkom III veka, kada je zapravo utemeljena njegova veličina, Rim, sa već romanizovanim Latinima, u stvari se ujedinio sa sabinskim narodima: 290. g. pre n. e, dao im je pravo građanstva *sine suffragio,* 268 im je dao potpunu jednakost, a nešto kasnije ih je uključio u tek osnovano pleme *Quirina.* Nije li to ujedinjenje, za ono vreme novo i veoma značajno, kasnije dalo oblik legendi o Taciju, u kojoj su Rimljani, uprkos protivrečnostima, videli ujedinjenje dveju »nacionalnosti«? Doduše, kada Momzen koristi odlomak u kome Servije (*Aen.* 7, 709) jasno kaže da su Sabinjani, posle prijema u Rim, bili građani, ali bez političkih prava, *ciues excepta suffragii latione,* možda preteruje u analogiji, jer svi drugi autori, od Enija i Varona do Plutarha i Apijana, predstavljaju ujedinjenje Romulovog i Tacijevog naroda kao ravnopravno (upor. opravdanu kritiku u: Ett. Pais, *Storia critica di Roma,* I, 2, 1913, str. 423); u najmanju ruku, Servije, ili pre njegov nepoznati izvor, time dokazuje da su odnose između legende o poreklu i diplomatskog događaja iz III veka klasični Rimljani osetili: šta on čini osim što tačno reprodukuje sporazum iz 290, prvu etapu ujedinjenja? Ali nema potrebe prihvatati takvu preciznost u saglasnosti: »mitovi« koji unapred potvrđuju događaje ne kopiraju ih u pojedinostima; analisti su ovde hteli da označe i nagoveste potpuno izmirenje i spajanje dva tradicionalno neprijateljska naroda, Latina i Sabinjana: etape toga procesa malo su bile važne, i čak je više vredeo neki upečatljivi sažetak. A istoričari daju upravo to: u III veku »Rim« je način da se ukratko označi latinska nacija, a »Sabinjani« su savezni skup sabinskih naroda, uključujući i Kur; svojim ugovorima, ova dva partnera su lepo ostvarila ono što Tit Livije kaže o sporazumu Romul-Tacije (I, 13, 4): *nec pacem modo sed ciuitatem unam ex duabus faciunt; regnum conso-*

[3] Taj problem će biti razmatran kasnije, u poglavlju: »Od mitologije do istorije«.

ciant, imperium omne conferunt Romam, — samo što legenda doslovno prevodi izraz »*recipere in ciuitatem*« koji je, u događaju iz III veka, bio sasvim apstraktan i nije podrazumevao imigraciju. Lako ćemo potvrditi da ta perspektiva razrešava sve protivrečnosti koje su prethodno uočene u legendi.

Ovim konstatacijama Momzen je dodao druge koje su manje zanimljive zato što u njima velikog udela ima subjektivna procena. Pored toga, on neopravdano smatra drugorazrednom vezu između sabinskog rata i institucije tribusa, koju ubedljivo potvrđuje celokupna tradicija. On dovodi do krajnosti »politisch-ätiologisch« obeležje koje priznaje celokupnoj »kvaziistoriji« prvobitnog Rima: čini se da on ispravno misli ne samo da fabulacija, osnova priče i ime Sabinjana potiču iz III veka, nego i da je sve kasnija, književna izmišljotina, da nikakva stara tradicija, sa Sabinjanima ili bez njih, nije poslužila analistima kao osnovna građa. Zbog ovih preterivanja u zaključcima ne treba potceniti ono što je u glavnim delovima dosijea značajno, upečatljivo.

Ispitivanje ove legende biće nastavljeno malo dalje, tamo gde ga je Momzen prekinuo, i drugim sredstvima.[4] Uostalom, danas bih se više odupirao svojoj sklonosti ka Momzenovom rešenju, koje Žak Puse od nedavno napada u nizu sjajnih studija.[5] U stvari, događaj iz 290. i nije imao, smatra on, značaj koji dobija u toj konstrukciji a koji je zapravo potreban da je podrži. Njegovi argumenti mi ne izgledaju od presudne važnosti i ja sumnjam da on ima razloga da objašnjava sabinsku legendu o poreklu oponašanjem »događaja« iz V veka, koji su i sami sumnjivi i, u svakom slučaju, imaju sasvim drugačiji smisao (Klauzije i njegovi štićenici su se preselili kod Rimljana uoči jednoga rata; demagog Herdonije zauzima Kapitol, kojeg preuzima Mamilije iz Tuskula). Ali samo ovo osporavanje nalaže da se problem ostavi otvorenim, a da se ipak naglasi da je korišćenje ovih događaja iz V veka — pod pretpostavkom da su oni stvarni — u stvaranju prvobitne rimske istorije izolovano, dok sve verovatne »zastarelosti« koje su tu bile otkrivene datiraju između druge četvrtine IV veka i kraja samnitskih ratova, sve u svemu između 380. i 270; vladavina Anka Marcija, a pre svega njegovo ime, nesumnjivo mnogo duguju usponu plemena Marcija sredinom IV veka, i događajima iz toga vremena: za Anka se govori da je osnovao Ostiju i okružio je solanama (Liv. I, 33, 9)? Kolonija u Ostiji osnovana je zapravo oko 335 (Karkopino), a kraj ostijskih solana je Marcije Rutilije, prvi diktator i cenzor plebejskog porekla, potukao Etrurce 356. Za Anka se priča da je smestio pobeđene iz Politorija na Aventin (*ibid.*, 2)? Jer Aventin je zapravo naseljen 340. Čini se da su neka obeležja »politike« Servija Tulija (koga *primores patrum* podržavaju, a plebs voli: Liv. I, 41, 6 i 49, 2; 46, 1), nasuprot politici Tarkvinija Starog (koji se oslanja o *patres minorum gentium* i *equites: ibid.*, 35, 6 i 35, 2 i 7), nastala prema okolnostima čuvene cenzure Apija Klaudija (312—308). Servijeva organizacija koju Tit Livije opisuje u I, 43 ne datira pre IV veka, a neki autori su mislili da je procena novčanih suma za vreme censusa toga kralja bila sačinjena prema vrednostima s kraja IV i početka III veka. Što se tiče same legende o Romulu, pravo utemeljenje hrama Jupiteru Statoru datira iz 294, a u teološkoj celini koji se razvija pre sentinske bitke (295), Romulu i njegovom bratu blizancu prvi put je priznat tradicionalni rang Kvirina, — koji 293. dobija hram na Kvirinalu, na mestu na kome je dotle imao samo *sacellum*.

Domišljatost Etora Paisa i nekolicine drugih otišla je veoma daleko, predaleko, naročito ovo traganje za anahronizmima, ali koncentracija najvećeg broja onih najverovatnijih između 380. i 270. omogućava da se utvrdi da je u tom ranom razdoblju okončana istorija kraljeva, ona koju je poznavao Enije i o kojoj mi čitamo. I u pogledu prvih vekova republike, vlada isto tako velika »neizvesnost«, pojačana falsifikatima velikih porodica. Vejski rat, i galska drama iz 380, i celokupno junaštvo Furija Kamila poznati su nam samo kroz rekonstrukcije koje ne dopuštaju da se dopre do događaja.[6] Čak i oni iz IV veka često zbunjuju, i tek u drugom delu rimska »istorija« počinje da se pojavljuje, uglavnom, sa minimumom čistote koju ta krupna reč nalaže.

Postoji najzad jedan drugi oblik nenamerne anahroničnosti, koji otežava izučavanje, ne više toliko događaja koliko običaja, civilizacije: analisti i njihovi naslednici istoričari, uprkos nekim arhaičnim primesama, ne trude se da zamisle stare Rimljane, o kojima govore, drugačije nego kao savremenike. Pretičući pesnike Avgustovog doba, oni uzalud naglašavaju uopštenim rečima skromne početke, njihov Numa, njihov Anko, i Servije, i Publikola žive, računaju, stvaraju onako kako će se to činiti u Rimu u vreme Scipiona i Katona; čak i po broju ljudi, vojske koje učestvuju u prvim bitkama već su, protivno svakoj verovatnoći, legije; u jeku najžešćih borbi na Forumu, Romul posvećuje hram Jupiteru; a na samom početku, Senat i gomila se jedno drugome suprotstavljaju, jedno drugo zavaravaju, što će činiti čak i u vreme carstva. Ono što se naziva prvim Rimljanima, stari Rimljani, čuveni vojnici-zemljoradnici, samo su Katoni koji su četiri veka stariji: takve su one slike seljanki iz Dalarne koje predstavljaju prizore iz Jevanđelja u nošnji koja se još oblači nedeljom prilikom odlaska u crkvu, i to u dekoru Skansena.

Takvi su tekstovi, a moderni istoričari im poklanjaju veće ili manje poverenje, umanjujući ili uvećavajući razmere nepouzdanosti, zbog prirodne sklonosti svoga duha ili na osnovu unapred stvorenog mišljenja zasnovanog na drugim razlozima, a ne na razlozima proizašlim iz same građe.[7]

Ispravljaju li drugi izvori informacija ovu manjkavost analističke tradicije?

Gotovo da i nema stranog svedočanstva: Grci su govorili o Rimu tek dosta kasno, a prvi koji su to učinili nešto opširnije imali su više mašte i više zanosa, ali ne i arhiva i kritičnosti od samih Rimljana: početak Plutarhovog *Romula* dovoljno pokazuje šta je mogao predstavljati njihov rad,

[4] Vid. poglavlje »Od mitologije do istorije«.

[5] Posle *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, 1967, vid. »Les Sabins aux origines de Rome: légende ou histoire?«, *Etudes classiques* 39, 1971, str. 129—151, 293—310; »Romains, Sabins et Samnites«, AC. 40, 1971, str. 134—155; »Les Sabins aux origines de Rome, orientations et problèmes«, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. von H. Temporini, I, 1971, str. 48—135. Ako je autor u pravu u svojoj kritici Momzena, legendarni prvobitni rat neće imati »uzor« u kasnijoj autentičnoj istoriji, — što je sasvim moguće.

[6] To je glavna građa triju delova ME. III, 1973.

[7] Vid. razložna razmišljanja u: P. Fraccara, »The history of Rome in the regal period«, JRS. 47, 1957, str. 59—65. O »livres de toile«, vid. R. M. Ogilvie, »Licinius Macer and *libri lintei*«, *ibid.* 48, 1958, str. 40—46.

obilje mitova među kojima je narodna tradicija trezveno odabrala. Za etrurski period, jedan jedini dokument, ali od presudnog značaja, freske sa groba Franje de Vulčija, donosi ujedno i očiglednu potvrdu da je postojao, kao rimski poglavar, kondotjer po imenu Mastarna, to jest Servije Tulije, i braća Vipina, to jest Vibena, i dokaz da se rimska predstava o dolasku na vlast i vladavini istog tog Mastarne u potpunosti razlikovala od etrurske predstave, koja, manje pristrasna, i stvorena u narodu koji je tada bio pismeniji, može biti bliža stvarnosti.

Epigrafija ništa ne govori: uz retke izuzetke od kojih se jedan, veoma značajan, tiče neposredno religije,[8] ništa nije ostalo zapisano, ni u kamenu ni u tufu, o četiri prva veka Rima, i tek u drugom veku pre naše ere zbirke korisno doprinose upoznavanju civilizacije i istorije.

Ostaje arheologija, bilans metodološkog istraživanja rimskog terena koje se vrši već više od jednog veka i koje je, poslednjih trideset godina, poprimilo prilično velike razmere. Što se tiče istorije, njeni rezultati su od prvorazrednog značaja, i vraćaju, doduše ne kada su u pitanju pojedinosti, nego slika u celini, a naročito hronologija, glavni datumi i opšte podele analističke tradicije, poverenje koje samo ispitivanje tekstova nije moglo da sačuva. Evo kako to ukratko izgleda.[9]

Čak i ako ima znatno starijih znakova ljudskog prisustva (drugi milenijum), sredinom VIII veka više uzvišica na Palatinu (Germal, Palacij) dugo vremena su zauzimala sela čiji je neposredni trag ostao, dok je postojanje naseobina, nešto kasnije, na Eskvilinu i Kvirinalu, samo hipotetično, izvedeno iz postojanja jedne prilično velike nekropole na prvom, i pet izolovanih grobova na drugom. Tek u VII veku, od 670, i sa prekidom uzrokovanim poplavama, naseobina se proširila na dolinu Foruma koja je dotle korišćena

[8] Početak VIII poglavlja Uvodnih napomena.

[9] Rezimiram ono što je jasno precizirao R. Bloch, *Les Origines de Rome (Club du Livre Français)*, 1959, str. 63—100, i *Dodatak* Titu Liviju, Knjiga I (Budé), 1965, str. 99—153, gde ćemo naći najveći deo bibliografije. O arheološkim podacima o Palatinu i Forumu, vid. radove S. M. Puglisija, naročito »Gli abitatori primitivi del Palatino attraverso le testimonianze archeologiche e le nuove indagini stratigrafiche sul Germalo« MAL. 41, 1951, col. 1—138; »Nuovi resti sepolcrali nella valle del Foro Romano«, *Bull. di paletnologia italiana*, N. S. 8, 4, 1952, str. 5—17. Einar Gjerstad ustanovljuje već dvadeset godina, posle kompletne revizije iskopina, monumentalni arheološki korpus rimskog terena: *Early Rome (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Series Prima*, 17): I, 1953, *Stratigraphical Researches in the Forum Romanum and along the Sacra Via;* II, 1956, *The Tombs;* III, 1960, *Fortifications, Domestic Architecture, Sanctuaries, Stratigraphic Excavations;* IV, 1966, *Synthesis of Archaeological Evidence.* Autor brani revolucionarnu hronologiju, o kojoj arheolozi raspravljaju, izloženu još 1952. u članku »Scavi Stratigrafici nel Foro Romano e problemi ad essi relativi«, BCA. 73 (1949—50), str. 3—19. U trećem tomu, autor pokazuje kulturne tragove bronzanog doba koji se provlače kroz preistoriju terena sve do blizu 1500. pre n. e. Među protivnicima, ukazujem na: A. von Gerkan, »Zur Frühgeschichte Roms«, *RhM.* 100, 1957, str. 82—97; »Das frühe Rom nach E. Gjerstad«, *ibid.* 104, 1961, str. 132—148; odgovor E. Gjerstada, »Discussions concerning early Rome«, *Opuscula Romana*, III, 1960. U svakom slučaju, način na koji je taj naučnik koristio legendu nije prihvatljiv: »Legends and facts of early Roman history«, *Studier, Lund, K. hum. vet. samfundet*, 1960—61, 2. — Vid. naročito H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms, RM., Ergänzungsheft* 5, 1959, i M. Pallottino, koji je pronašao veliki broj novijih publikacija u »Fatti e leggende (moderne) sulla piu antica storia di Roma«, *SE.* 31, 1963, str. 3—37. Sadašnje stanje istraživanja rimskog tla jasno je izloženo, ali sa obiljem interpretacija, u J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, 1969, str. 79—92.

za sahranjivanje. Od 650. godine, Kvirinal, Viminal, Kapitol pružaju bogate naslage zavetnih darova, *fauissae*, potvrđujući postojanje, izgrađenih ili neizgrađenih, kultnih mesta, koja su dugo korišćena: glavna *fauissa* na Kvirinalu, na primer, slična grobovima iz VIII veka, sadrži keramiku koja datira još iz 580. Od sredine VI do početka V veka, očigledna promena arheološke građe neosporno upućuje na Etruriju i potvrđuje da je Rim imao period etrurske hegemonije i bogatstva koji opisuje analistika: od temelja kapitolskog hrama sa tri *cellae* koje se pripisuju Tarkvinjanima ostali su tragovi koji potiču s kraja VI veka, a delovi kanalizacije, možda i bedema, iz istog su vremena. Ako se datumi koje nameću ili nagoveštavaju ova nalazišta ne podudaraju sa granicama koje analistika pripisuje etrurskom carstvu, suština je ipak potvrđena; potvrđena je i iščezavanjem, oko 480. godine, raskoši koju je predstavljala uvezena grčka keramika i povratkom Rima, u prvoj četvrtini V veka, svom uskom latinitetu.

Sve ovo je veoma dragoceno i ocrtava istoriju koja se nadovezuje, i osvetljava ih, na neke kultne činjenice o kojima analistika ne govori, na primer godišnji praznik *Septimontium* (Fest. str. 439 L)[10] koji je svetkovan svakog 11. decembra, kada su stanovnici triju palatinskih vrhova, stanovnici triju eskvilinskih vrhova i, na sedmom mestu, stanovnici Subure, bez ljudi sa Kvirinala, Viminala, Kapitola, Aventina i, na nivou reke, Foruma, prinosili žrtve: tako opisan skup slaže se u svakom slučaju sa stanjem naseobina koje se očituje na samom tlu, na samom početku VII veka, ako je Eskvilin, kao što je verovatno, bio naseljen odmah posle Palatina.

Ako arheologija tako potvrđuje okvire kraljevske istorije, ona posredno pobija neke njene tvrdnje: istoričari se slažu da je, do oko 575, uprkos trgovinskoj razmeni sa Falerijima, Cere, o kojima svedoči keramika, Rim, mnogo manje napredan nego susedni etrurski gradovi, bio nesposoban za osvajanja, za ekspanziju koju analistika pripisuje kraljevima Tulu i Anku, da ne govorimo o Romulu; rušenje Albe od strane prvog predstavlja izmišljotinu, kao što je i otvaranje luke Ostije od strane drugog anahronizam. I ta negativna izvesnost je dobrodošla.

Ali ono čemu nas uči arheologija ima svoje prirodne granice. Ne samo da iskopine ne omogućavaju da se nasluti odvijanje događaja od kojih one otkrivaju samo posledice, nego i ne ukazuju, ma šta se o tome govorilo, ni na ono što bi bilo od najveće važnosti za izučavanje civilizacije i religije: poreklo, nacionalnost ljudi koji su zaposeli *montes* i *colles*, na homogenost ili dvojstvo najstarije naseobine. Biće potrebno da preispitamo tu stvar,[11] to opredeljenje koje određuje tumačenje nastanka religije, kome sada treba da se vratimo.

[10] Postoji neslaganje (i to još od antike: p. ex. Lyd. *Mens.* 4, 155) u pogledu topografskog određenja sedam prvobitnih *montes*, pa čak i u pogledu naziva praznika: L. A. Holland, »*Septimontium* or *Saeptimontium?*«, *TAPhA.* 84, 1953, str. 16—34; J. Poucet, »Le Septimontium et la Succusa chez Festus et chez Varron, un problème d'histoire et de topographie romaines«, *Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 32, 1960, str. 25—73. Ovaj praznik obično se tumači kao podsećanje »na prvo ujedinjenje rimskih sela«, početkom VII veka. Mogućna su i druga shvatanja. Od samog početka sva raštrkana sela ili jedan njihov deo mogli su stvoriti političko jedinstvo na čijem je čelu bio zajednički *rex.*

[11] Kraj poglavlja »Od mitologije do istorije«.

II. POLITIČKA I VERSKA ISTORIJA

Jedna od srećnih okolnosti u izučavanju religijskih činjenica bila je ta što je onaj koji je najviše unapredio kritiku legendi iz prvih vekova Rima, Momzen, a posle njega jedan drugi znamenit čovek, njegov učenik Georg Visova, osetio da nepouzdanost političke i vojne istorije ne povlači automatski za sobom i nepouzdanost verske istorije. Nekoliko razboritih razmišljanja ubrzo omogućavaju da se shvati ta relativna nezavisnost. Dok je politička i vojna prošlost, osim u zakonima i ugovorima koji su iz nje proizašli, naprosto zabeležena ili izmišljena prošlost, i to bez praktične primene, religija je uvek, na svakom mestu, aktuelna i aktivna stvar, njeni obredi se dnevno ili godišnje svetkuju, njeni pojmovi i bogovi učestvuju u rutini mirnih vremena kao i u groznici kriznih vremena. Uz to, u Rimu, od davnina ako ne oduvek, religija je zapošljavala brojni kadar, grupe stručnjaka koji su, iz naraštaja u naraštaj, prenosili pravila kulta, a koje je nadzirao *pontifex*. Kada se on izdigao iz hramova, datum osvećenja i okolnosti zaveta nisu se mogli lako zaboraviti. Čak i strašan udarac kao što je galska katastrofa nije osetno narušio takve običaje, koji su u isto vreme bili i jednostavni i, kada su u pitanju obredi, održavani zahvaljujući običaju. Najzad, sve dok se krupno sveštenstvo nije pretvorilo u strateške položaje u klasnim ili stranačkim borbama, nauka o religiji, ma koliko bila značajna i aktuelna, ostajala je nezavisna, potčinjena jedino vlastitim pravilima i svojoj unutrašnjoj logici, pa, prema tome i manje nego priče o svetovnim događajima izložena krivotvoračkim potezima iz oholosti ili ambicije. Ukratko, da se ograničimo na nekoliko upečatljivih primera, tarkvinska istorija možda je samo skup mitova, ali autentičnost kapitolskog kulta koji su oni ostavili republici time nije dovedena u pitanje. Naravno, Numa nije taj koji je uveo službu triju prvosveštenika, a pogotovo ne prvog, Jupiterovog flamina; to ne znači da motiv koji analisti pripisuju tome uvođenju, to jest nastojanje da se *rex* oslobodi većine verskih službi koje su bile nespojive sa neophodnom slobodom njegovog delovanja, ne izražava srodstvo između *rex* i *flamen Dialis* i, iznad sveštenika, između *rex* i Jupitera, srodstvo koje je u potpunoj saglasnosti sa onim što uostalom pokazuje stvarni status te ličnosti.

S druge strane, izvan svake teorije, Momzen i Visova su shvatali da religija ne može da bude, u suštini, ni u jednom trenutku, anarhična akumu-

lacija koncepcija i propisa koje donose najrazličitije slučajnosti. Doduše, od početka do kraja svoje istorije, Rim pokazuje izrazitu sposobnost prisvajanja snažnih religijskih elemenata koje donose okolnosti i blizina, praznika i bogova; ali ono što tako preuzima, on dodaje, obazrivo, postojećoj i već bogatoj nacionalnoj riznici, u kojoj se ubrzo uočavaju prirodne podele, pojedinačne strukture, ako ne neki jedinstveni plan. Visovinom *Priručniku* su zamerali zbog sistematičnog rasporeda. Ali to opredeljenje je proizašlo iz prirode građe. Malo je važno da li je taj pisac obuhvatio njenu glavnu podelu — stari bogovi, uvezeni bogovi — dvama imenima *Indigetes* i *Nouensides* (ili — *siles*), koji su svakako loše protumačeni kao »starosedeoci« i »doseljenici«; ta greška je neprijatna za oko zato što se ponavlja u tekućim naslovima na 223 neparne stranice, ali ubrzo shvatamo da ona praktično nema nikakvog značaja i ne umanjuje korisnost podele.

Najzad, Momzen i Visova su bili potpuno ravnodušni prema kratkovečnim teorijama o prirodi, poreklu i stereotipnoj evoluciji religijskih činjenica, koje su se, u njihovo vreme, smenjivale: bilo da je u pitanju solarna mitologija Maksa Milera ili Tajlorov animizam, biljni duhovi Manharda i njegovih učenika ili totemizam Salomona Renaka, one su izazvale nepoverenje tih strogih i preciznih naučnika. Visovinom otporu bez sumnje nije nedostajao *hybris* i žalimo što je, na kraju jedne beleške, uništio autora *Golden Bough.*[1] Ali taj preterani oprez ili, ako hoćete zatvorenost, više vredi nego oduševljenja koja su, pre i posle *Religion und Kultus der Römer*, proizvela tolike studije koje su postale zastarele čim su napisane. Taj priručnik bi trebalo doterati, a što se tiče nauke, velikim delom i ispraviti. On je ipak najbolji: nije zamenjen.

Svi oni koji su na tumačenje rimske religije primenili teorije koje su uzastopno ili naporedo ulazile u modu tokom poslednjeg veka postavili su, izričito ili ne, isti postulat: prvi Rimljani, o kojima predanje očigledno ne govori ništa vredno, bili su »primitivni«, u pogledu intelektualnog nivoa slični narodima Amerike, Afrike, Melanezije, koji su zapaženi tek za poslednjih dvesta ili trista, a naročito za poslednjih sto godina, i koji spadaju u nadležnost ne istoričara, nego etnografa. Njihova religija se, dakle, morala izliti u oblike koje je svaka škola smatrala primitivnim i iz tih oblika je, evolucijom, proizašla religija njihovih unuka, Rimljana koje uvode klasični autori.

Treba priznati da su novatori nalazili u klasičnim autorima saučesnike i pre nego što su se sami pojavili: opšte je mesto Avgustovog vremena da se raskoši, složenom životu velikog carstva, suprotstavlja jednostavnost, istinska, gotovo embrionalna izvornost prvobitnog Rima, i to kako u pogledu stanovanja tako i u pogledu običaja, političkih institucija i kultova: nekoliko stotina pastira na Palatinu, takav je bio Rim, sudeći po njima, sedam vekova pre Avgusta. Priznaćemo isto tako da arheologija pojačava taj utisak. Pred nekoliko sićušnih, nepravilnih tragova koliba koje mu pokazuju, premalih, nepravilnih, koji posetilac Palatina neće reći sa Propercijem (4, I, 9—10):

[1] Str. 248, b. 3.

Qua[2] *grandibus domus ista Remi se sustulit olim*
Unus erat fratrum maxima regna focus...?

Ko se čak ne pita kako su u jednu od tih *casae* mogla odjednom da stanu dva brata i jedno ognjište? U tako bednim prebivalištima teško možemo zamisliti život koji nije u potpunosti ispunjen najprečim potrebama, u kome misao ima dovoljno slobode da stvori, organizuje, sačuva teologiju koja je iznad »primitivnog«, ma kako ga mi sebi predstavljali.

Ipak treba odoleti tome iskušenju. Kada vidimo šta je ostalo od Emaina Macha u Irskoj, ili tragove dvadesetak kružnih koliba u podnožju Caer y Twr, u blizini Holiheda, u Englziju, i toliko drugih mesta, teško nam je da zamislimo da je u tim keltskim zemljama postojao druidski korpus čija su izučavanja — teologija, obredi, pravo, epska tradicija — trajala i po dvadeset godina. Koliko je arheoloških nalazišta koja izazivaju isto čuđenje! No, kao ni njihovi rođaci Kelti, ni Latini koji su se nastanili na Palatinu nisu bili došljaci koji su morali sve da stvaraju, sve da pronalaze. Oni su bili, to dokazuje njihov jezik, potomci osvajača koji su došli iz daleka, postepeno, i koje danas više ne možemo smatrati primitivnima. Ovde prvi put ispisujemo ime koje će se često pojavljivati u ovoj knjizi: oni su bili Indoevropljani, i to, što opet dokazuje njihov jezik, konzervativni Indoevropljani, koji su značajne političko-religijeske ili magijsko-religijske pojmove nazivali istim imenom koje su, na drugom kraju toga područja, vedski Indijci ili najstariji Iranci, a ponekad i Kelti, upotrebljavali za isti pojam ili sasvim slične pojmove. Ne govoreći o religiji, koja će biti naš predmet, značajno je to što, kao i poglavar vedskog društva [*rấj(an)*], kao i poglavar svih drevnih keltskih društava (*rīg-*), poglavar prvobitnog rimskog društva nosi staro indoevropsko ime **rēg-*. Sama ta činjenica potvrđuje da stanovnici koliba na tibarskim *montes* nisu bile grupe neorganizovanih porodica koje su se, na kraju određenog razdoblja, udružile stvarajući nove institucije, nego da su, naprotiv, došli sa jednom natporodičnom, tradicionalnom političkom strukturom: kako naime pretpostaviti da su ti ljudi koji su iz daleke prošlosti nasledili, sa rečju i pojam *rex,* ovoga u početku zapostavili da bi ga zatim ponovo aktivirali, pod istim imenom?

No, ako ne poznajemo neposredno latinskog *rex,* upoređivanje irskog *rí* i vedskog *rấj(an)* omogućava da se prilično jasno shvati šta je bio indoevropski **rēg-*, iz koga su oni izvedeni. Funkcija reči *rấj(an)* nije, bez obzira na ranije pretpostavke, »izvedena« iz funkcije glave porodice. Kao i *rí,* on prevazilazi društvene podele, predstavlja vrednosti, ima dužnosti i prava koji se ne mogu smatrati proširenjem statusa bilo kog porodičnog starešine. Kao i *rí* sa njegovim ličnim druidom, on živi i funkcioniše u simbiozi sa nekim uglednim predstavnikom svešteničke klase, brahmanom koji je njegov pomoćnik, njegov *puróhita,* i koji mu vraća u obliku mistične zaštite ono što mu on daje u obliku plemenitosti. Ne samo da je njegovo posvećenje važna verska ceremonija, već on ima na raspolaganju čitavu skalu čisto kraljevskih ceremonija, naročito žrtvovanje konja koje ga pretvara u neku vrstu nad-kralja — kao što u Irskoj postoji *ardrí* na vrhu lestvice *ríg.* Rimski *rex* je morao biti isto tako različit od društvenog tela kojim je upravljao. Ako ono što se zna o njegovom fantomu iz republikanskih vremena, *rex sacrorum,* nije dovoljno da odredi meru te različitosti, veza između *rex* i najvišeg flamina (Liv. I, 20, 2) u najmanju ruku podseća na vezu između *rấj(an)* ili *rí* i njihovog glavnog brahmana ili druida;[3] s druge strane, u republikanskom Rimu se zadržala povezanost, koja će kasnije biti ispitana, između godišnjeg žrtvovanja konja i, u nedostatku kralja, »kraljeve kuće« (*Regia*) i to u obredu čija je simbolika slična simbolici indijske *aśvamedhe.*[4] Ti tačno određeni susreti, kada su u pitanju ličnosti koje nose isto ime, i čije žene isto tako imaju ime koje je arhaična, nazalizovana, izvedenica od njihovog (lat. *rēgīna*, ved. *rấjñī-*, ir. *rígain*), ne mogu biti slučajni: postojao je kontinuitet indoevropske strukture u rimskoj strukturi koju mi poznajemo, a društva sa Palatina, sa Eskvilina, itd., predstavljala su složenu tradicionalnu organizaciju, sa jednim *rex* čiji je religijski dublet bio *flamen,* i tradicionalnim kraljevskim ceremonijama, čije postojanje potvrđuje konačno smeštanje repa i glave Oktobarskog konja u »kraljevoj kući« koja je premeštena na Forum.

Ovde se ograničavam na ova razmišljanja. Ona su dovoljna da se shvati da nije potpuno netačna, nego je samo nedovoljna predstava koju je Frejzer, na liniji *Wald- und Feldkulte,* stvorio o latinskoj kraljevskoj vlasti svodeći je uglavnom na upravljanje, na obezbeđivanje plodnosti prirode.

[2] Var. *quod, quo.*

[3] Vid. prvi deo, pogl. II i Dodatak, »Grupisanje bogova«.

[4] Vid. prvi deo, pogl. IV.

III. NAJSTARIJA RIMSKA RELIGIJA: *NUMEN* ILI *DEUS*

Ostavljajući po strani maštarije zasnovane na totemizmu, koje više niko ne brani, kao i onaj manhartizam koji danas treba manje odbaciti, a više uključiti, dajući mu ograničeno mesto koje zaslužuje, u jedno opštije i uravnoteženije viđenje rimske religije, valja se zadržati pred jedinom od tih teorija koja, u različitim oblicima, još uvek zauzima značajno mesto u mnogim knjigama: onom koja je označena veštačkom i negativnom rečju predeizam[1] ili, u novije vreme, izražajnim i boljim nazivom dinamizam, i koja stavlja, u ishodište religijskih predstava, pre pojmova o ličnom bogu pa čak i duhu, koji bi bili njeni razvijeni proizvodi, verovanje u neku neodređenu, ili pre po mnogobrojnim materijalnim osloncima raštrkanu silu, čije je delovanje i neposredno i automatsko.

Posmatranje Melanežana dalo je polaznu tačku toj tezi. Godine 1891, u knjizi *The Melanesians,* str. 118, biskup Kodrington dao je definiciju *mane* koja je prihvaćena:

U melanezijskoj misli sasvim preovlađuje verovanje u neku natprirodnu moć ili uticaj, koji se gotovo svuda naziva *mana.* Ta snaga proizvodi sve što premašuje uobičajenu moć ljudi, izvan opštih pravila prirode. Ona je prisutna u životnoj atmosferi, vezuje se za lica i stvari, i ispoljava se u posledicama koje se mogu pripisati samo njenom delovanju.

Godine 1926, engleski latinista Herbert Dženkins Rouz bio je ozaren tim otkrićem najelementarnijeg oblika svetog; brzo je prikupio ono što potvrđuje da to shvatanje preovlađuje u rimskoj religiji i, vraćeno na početke, objašnjava njen celokupni razvoj.[2] Tražio je ime koje su Rimljani davali *mani* i našao ga je: to je *numen.* Uticaj H. Dž. Rouza bio je priličan tokom narednih četvrt veka.[3] On je u Utrehtu dobio čvrstu podršku u ličnosti G. Hendrika Vagenforta, čiju je knjigu, prvo objavljenu na holandskom jeziku (1941) pod naslovom: *Imperium, Studien over her manabegrip in zede en taal der Romeinen,*[4] 1947. sam preveo pod naslovom *Roman Dynamism.* U Francuskoj, Alber Grenije, koji se pred kraj života bavio religijom, oduševljeno ju je prihvatio;[5] mnogi helenisti, zahvaćeni zarazom, pokušali su da odrede *manu* u svojoj oblasti, i sreli su je pod isto tako neočekivanim imenom *numen:* to je, izgleda, *δαίμων.*

Različiti znaci nagoveštavaju da je najveći zanos prošao i da teorija neće dugo nadživeti njenog tvorca, koji je umro pre četrnaest godina. Međutim, ona još zauzima važno mesto i mora se pažljivo ispitati. Evo kako ju je on izrazio 1926 (*Primitive Culture in Italy,* str. 144—145), pošto je definisao klasičnu rimsku teologiju, »osim jednog ili dva velika boga«, kao »polidemonizam«, to jest kao gomilu božanstava od kojih svako može da vrši jednu jedinu radnju i nema, izvan te specijalnosti, nikakvog drugog postojanja ni u kultu ni u mašti:

To su manje bogovi a više posebni vidovi *mane. Spinensis* je davao manu neophodnu za uklanjanje trnja sa polja; *Cinxia,* onu koja je potrebna za pravilno kićenje neveste; i tako dalje za bezbroj drugih stvari. Koje bi se priče mogle ispričati o tako sablasnim, tako nezanimljivim bićima?

Neobična je reč koja ih označava, njih ili njihovu moć: *numen.* Doslovni smisao je prosto »klimanje glavom«, ili pre, pošto je u pitanju pasivni oblik, »ono što je posledica čina klimanja glavom«, baš kao što *flamen* znači »ono što je posledica čina duvanja«, to jest udar vetra. Reč je počela da označava »proizvod ili izraz neke moći«, — a ne, to valja imati na umu, samu moć. U doslovnom smislu, bogovi, a katkad i druge nadljudske sile imaju *numen;* ali kako se njihov smisao svodi upravo na to, da imaju *numen,* često se događa da su označeni tim imenom, naročito u množini, *numina.* Sa razvojem teološke misli u Rimu, reč poprima uzvišenije značenje, označava »božanstvo«, »boga«; ali nas ta faza u njenom razvitku za sada ne zanima.

Ali, da bi se zamislio neki duh, bilo koje vrste, naročito ako ne čini ništa uzvišenije osim što povremeno seljacima daje moć da uspešno nađubre polja, što je činio *Stercutius,* može se reći da nije potreban veliki napor apstraktnog mišljenja. Doduše, rimski sveštenici teolozi dočepali su se tih starih *numina,* umnožili su ih i razvrstali tako da se gotovo može reći da oni predstavljaju iscrpnu listu funkcija božanstva uopšte. Ali, možemo se vratiti mnogo ranije u njihovu istoriju, do jedne

[1] K. Vahlert, *Praedeismus und römische Religion, Diss. Frankfurt,* 1935. U ovom obliku, teorija gotovo da nema pobornika. Rasprave koje slede, str. 36—62, mogu izgledati jalove, beskorisne za istoričare religija, koji odavno znaju da »primitivci« ne misle tako. Ali H. Dž. Rouz i dalje impresionira mnoge, manje obaveštene latiniste.

[2] Već Fr. Pfister, *BPhW.* 40, 1920, str. 648.

[3] Imao sam više rasprava, ne baš prijatnih, sa tim autorom, posebno *RHR.* 133, 1947—48, str. 241—243; *DL.* 1956, str. 41 i n. 2 i 118—123.

[4] Razmotrio sam IV poglavlje te knjige u »*Maiestas* et *grauitas,* de quelques differences entre les Romains et les Austronésiens«, *RPh.* 26, 1952, str. 7—28 (preštampano u *IR.* str. 125—152); otuda rasprava: H. Wagenvoort, »*Grauitas* et *maiestas*«, *Mnem.* 4. S., 5, 1952, str. 287—306; G. Dumézil, »*Maiestas* et *grauitas*«, II, *RPh.* 28, 1954, str. 19—20; upor. O. Hiltbrunner, »*Vir grauis*«, *Festschr. A. Debrunner,* 1954, str. 195—206, J. Ph. Lévy, »Dignitas, grauitas, auctoritas testium«, *Studi in onore di Biondo Biondi,* II, 1963, str. 1—94. Uskoro ću razmotriti druga dva poglavlja knjige *Roman Dynamism.*

[5] »Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine«, *Lat.* 6, 1947, str. 297—308. Ove stranice su veoma naivne i pokazuju koliko je autor bio slabo pripremljen za izučavanje rimske religije upravo onda kada je dao svoj prilog *Mani.*

mnogo primitivnije faze: oni tada nisu bili ništa više od neobrađenog pojma *mane*, koja se nalazila na nekom mestu ili u nekom materijalnom predmetu.

U jednoj kasnijoj knjizi, *Ancient Roman Religion* (1950), str. 21—22, on je mislio da može tačno da odredi kako su stari Rimljani, polazeći od toga pojma *numen-mana*, došli do ličnih bogova:

Pošto *numen* nastaje na različitim mestima, vezuje se za različite osobe i stvari, nije bilo neobično što su njegove pojave pokazivale nejednake stupnjeve moći. Ako su bile snažne, a naročito ako su se događale redovno, ljudi su sasvim prirodno zaključivali da su one proizvod neke ličnosti obdarene velikim *numenom* i voljne da ga potroše u korist onih koji umeju da joj se obrate na odgovarajući način. Ta ličnost je bio bog ili boginja, a što se tiče prirode te vrste bića, čini se da Rimljanina, prepuštenog sebi, ona uopšte nije zanimala.

Pre nego što ispitamo ovu tezu i glavne podatke koji su navedeni u prilog njenom postavljanju, valja podsetiti na dve činjenice, bitne za izučavanje religija.

Prva je da, u svim religijama, čak i onim najvišim, svi vernici ne samo da ne stavljaju svoju veroispovest u istu ravan, već i uočavamo, u istom razdoblju, u istom društvu, široku skalu »tumačenja«, koja često idu od čistog automatizma do najtananije mistike. G. Mirča Elijade izvanredno je formulisao to zapažanje:[6]

Upotreba svetog je, sama po sebi, dvosmislena radnja, u tom smislu što se sveto može iskusiti i istaći bilo na religijskom nivou, bilo na magijskom nivou, a da onaj koji ga upotrebljava nema nužno sasvim jasnu svest o onome što čini: ono je kultni čin ili magijska radnja. Uostalom, koegzistencija magijskog i svetog unutar jedne iste svesti veoma je česta. Isti Australijanac koji zna da postoji vrhovno Biće (Daramulun, Bajame ili Mungangao), vrhovno Biće koje boravi na nebu i koje on priziva za vreme ceremonija osvećenja, isti Australijanac revnosno koristi magiju, magiju u kojoj nije prisutan nijedan od ovih bogova. Hrišćanin naših dana moli se Isusu Hristu i Svetoj Devi Mariji, što ga ne sprečava da upotrebi, s vremena na vreme (na primer, ako je velika suša) svete slike u čisto magijske svrhe (tako se smatra da polivanje svetih kipova donosi kišu, itd.).

Još više: iste osobe, i to najobrazovanije, prema okolnostima, »vrše verske dužnosti« na različitim nivoima, čas sa prosvetljenjem teologije, čas sa običnim poverenjem, često detinjastim, u efikasnost njihovog gesta ili njihove reči. Tako, sve dok postoji, religija, ma kakva ona bila, neprestano stvara stavove, predstave koje, ne samo na izgled, nego i u stvarnosti, mogu da se izjednače, po jednostavnosti, sa predstavama primitivaca i da ih prevaziđu. Kad god uočimo ove činjenice, moramo izbegavati da u njima neizbežno vidimo ostatak, a još manje koren, trag nekoga stanja iz koga je sve ostalo proizašlo. Ono što je prvobitno sa stanovišta tipologije, ne mora biti takvo i u hronološkom pogledu. Bez sumnje bi bilo bolje govoriti o »sirovim« ili »nižim« oblicima, ne unoseći u te reči pejorativnu primesu.

[6] *Les techniques du Yoga*, 1948, str. 227.

Druga činjenica, koja dopunjava prethodnu, a koju izučavalac mora imati na umu, jeste da je konkretan aparat kojim religije materijalizuju nevidljivo ili sa njim opšte ograničen. Da bi doživeo svoju veru, čovek ima na raspolaganju samo čulne organe, nekoliko zglobova i nekoliko otvora, a za predstavljanje predmeta te vere, samo svoje rukotvorine. Uskoro ćemo se vratiti predstavama, a ovde razmatramo samo gestove. Kum i kuma, za vreme krštenja, dodiruju svoje kumče kao što je rimski poglavar dodirivao dovratak hrama koji je posvećivao. Pričesnik guta hostiju kao što, u gomili najraznovrsnijih kultova, vernik guta svetu hranu, životinjsku ili biljnu. Sveštenik koji daje pričest šamara onoga koji ga prima kao što je Rimljanin, u oslobađanju *festuca*, udarao šamar onome koga je oslobađao, kao što su, u indijskoj kraljevskoj ceremoniji, brahmani udarali kralja. Itd. To ne znači da su, tu i tamo, nivo, namera, pa i ceremonijalni mehanizam isti. Postoji znatna razlika u ideološkom supstratu euharističkog pričešća između katolika koji veruje u stvarno prisustvo i protestanta koji u Tajnoj večeri vidi samo sećanje; još veća je razlika između duhovne koristi koju obojica očekuju od svoga čina, i fizičkog, rasnog okrepljenja koje, kako se smatra, totemska hrana donosi onome ko je jede. Sumnjam da kum i kuma zamišljaju da prenose neki fluid bebi koju dodiruju: njihov gest prosto pokazuje da oni govore, da se obavezuju u njeno ime; on nije delotvoran, nego simboličan. G. Vagenfort je napisao čitavo jedno, veoma zanimljivo poglavlje čiji je predmet *contactus*, ritualni gestovi u rimskoj religiji koji sadrže dodir. Ali ako je mogućno da gest posvećivača hrama (*postem tenere*) prenosi neku snagu, sumnjam da je to slučaj sa gestom generala koji polaže *deuotio* i koji, pored drugih elemenata složene režije (veo na glavi, ruka na bradi), stoji uspravno sa kopljem. Treba dakle biti oprezan prilikom tumačenja nekog ritualnog gesta koji jasni i pouzdani tekstovi ne komentarišu, što je, nažalost u Rimu uobičajena stvar.

Uz ovu konstataciju, ne sporimo da mnogi elementi naše rimske dokumentacije doprinose davanju »prvobitnog« izgleda religiji. Jedni se odnose na pojedinačne bogove, drugi na opšti tip bogova. Prvi, koje naročito ističe škola H. Dž. Rouza i koji se tiču Marsa i Jupitera, nisu uostalom i najupečatljiviji.

Ako sledimo te autore, Mars je u početku bio samo koplje a Jupiter, barem u jednom od svojih glavnih vidova, kamen, a obadva predmeta nose u sebi znatne zalihe *mane*. Mi ćemo se ograničiti na razmatranje Marsovog slučaja i njegovog koplja, ili njegovih kopalja. Tu postoje dve vrste činjenica.[7]

S jedne strane, u Rimu, kao i u drugim latinskim gradovima, sačuvana su mnoga *hasta(e) Martis* koja su se, ponekad, micala sama od sebe, praveći verovatno buku, i tako najavljivala opasne događaje. Prema zvaničnim po-

[7] Razvijam, korigujući je, raspravu iz mojih *DIE*. str. 111—117. Dobra kritika *numena-mane* od S. Weinstocka pojavila se u *JRS*, 30, 1949, str. 166—167; jedna druga, čiji je autor P. Boyancé, u *Journal des Savants*, 1948, str. 69—78, i u *L'information littéraire*, maj—juni 1955, str. 100—107 (uneto u *Etudes...*, str. 2—7 i 17—26).

pisima čuda, istoričari često beleže: *hastae Martis in Regia sponte sua motae sunt.*

Šta znače reči *sponte sua*? Primitivisti ih tumače u strogom smislu: svojom vlastitom snagom, svojom *manom,* bez božanskog uplitanja, koplja trepere, zadržavajući u samoj istoriji predeističku predstavu, koja svedoči o vremenu kada se lični bog još nije bio odvojio od *mane* oružja. Ma kako shvatili *sponte sua,* izvođenje je neopravdano. Moguće je, naime, da koplja trepere »sama od sebe«, u doslovnom smislu reči. Ali bi tada to verovanje prosto spadalo u područje predstava koje je poznato u religijama prilično udaljenim od primitivizma. U Skandinaviji, na primer, na kraju paganskog razdoblja, *Saga o Njalu* (30, 21) govori o Halgrimovom čarobnom koplju, koje je treperilo i ispuštalo zvuk kada je trebalo da se dogodi ubistvo, »tako je velika bila moć — *náttúra* (Zauberkraft, označena latinskom rečju *natura!*) — koju je ono imalo«. Kao i to koplje, *hastae* bi prosto bile magijski predmeti i ta banalna konstatacija ne bi ništa više saopštavala o evoluciji teologije, o Marsovom poreklu, nego što samonikli zvuk koplja osvetljava poreklo bogova rata, Odina i Tora. Međutim, pošto su koplja uvek predstavljena kao »koplja boga Marsa«, ličnog boga, za koga je teško poreći da ima neke veze sa borbom, nameće se drugačije tumačenje. Reči *sponte sua,* u katalozima čuda, ne označavaju isključivanje uplitanja nevidljivog boga, već samo uplitanja ljudi i svakog činioca, svakog opipljivog pokretača: one znače: »a da ga niko nije dodirnuo, niko pokrenuo«. Za ovu upotrebu ovoga izraza ne manjkaju paralele. U petnaestom pevanju *Metamorfoza,* Ovidije priča o rođenju Tageta, čovečuljka osnivača etrurskog vračarstva, koji je jednoga dana izašao iz grumena zemlje pred očima zaprepašćenog seljaka koji je obrađivao zemlju (st. 553—559). Jadni čovek, kaže pesnik, »ugleda usred polja kako se sudbonosni grumen (*fatalem glebam*) prvo miče sam od sebe, bez ičijeg podsticaja, zatim gubi oblik zemlje i poprima oblik čoveka, i odmah zatim počinje da otkriva sudbine«:

sponte sua primum nulloque agitante moueri...

Taget se rađa kao miševi, za koje se verovalo da ih stvara zemlja. Ali, u prvoj fazi postupka, pre nego što se grumen u neku ruku porodi, zemljoradnik vidi samo jedno: neobjašnjivo kretanje toga grumena, *nullo agitante,* a da ga nikakvo ljudsko biće, iz našega sveta, nije dodirnulo. *Sponte sua* samo udvaja *nullo agitante* i očigledno ne isključuje ono što dokazuje druga faza postupka, odnosno da je, iznutra, neko, malo natprirodno biće, uzdrmalo grumen. Isto se može dogoditi i sa »spontanim« kretanjem kopalja, koja pokreće nevidljivi Mars. Više podataka upućuje na to tumačenje, naročito ovaj. Tit Livije (22, I, 11) priča da je, neposredno pre katastrofe na jezeru Trazumen, u Falerijima, *sortes sua sponte attenuatas unamque excidisse ita scriptam: »Mauors telum suum concutit«.* U pitanju je očigledno neka opomena, neka pretnja ista kao ona koja se oseća u Rimu ili Lanuviju (Liv. 21, 62, 4: Junonino koplje) ili u Prenesti (Liv. 24, 10, 10), kada se koplje, ili koplja, pomerilo; samo, u Falerijima se primetno i »sami od sebe« pomeraju štapići dok se kretanje koplja (*telum*) nevidljivog Marsa, koje je nevidljivo, ne zapaža, nego otkriva; ali, zato se otkriva i podstrekač toga kretanja: to

je sam bog. Verovatno je dakle da je, u Rimu, gde je samo bog nevidljiv a koplja su vidljiva, opet on taj koji ih pokreće kada se ona »sama od sebe« kreću. Ukratko, kretanje kopalja je ili vezano za magiju koja se, svuda i u svako doba, nadovezuje na religiju, ili se objašnjava, u jeku »deizma«, Marsovim delovanjem. Ni u jednom ni u drugom slučaju, ništa ne nagoveštava da je to ostatak »predeizma«, trag jedne koncepcije koja prethodi Marsu i iz koje je Mars proizašao.

Druga činjenica u vezi sa Marsovim kopljem, iz koje primitivisti izvlače dalekosežne zaključke, jeste obredni čin koji je vršio general pred polazak u rat (Servius, *Aen.* 8, 3). On je odlazio u svetilište toga boga u »kraljevskoj kući«, pokretao svete štitove koji su se tu nalazili, zatim koplje na samome kipu, *hastam simulacri ipsus,* govoreći: *»Mars, uigila!«* Veoma je verovatno, kao što su neki ukazali, da je Servije davao dekor obreda u jednom relativno novom obliku: ranije Mars nije imao više kipova nego drugi bogovi. To je dakle moralo biti, ne koplje u ruci nekog *simulacruma* koji dodiruje general, već izdvojeno koplje, koje je samo sebi dovoljno. To je dovelo do zaključka da se ili, u početku, Mars nije uplitao i da se sve događalo između generala i koplja obdarenog *manom,* ili da je samo koplje bilo Mars, da je, evolucijom, upravo proizvelo jednog bledog ličnog boga još nedovoljno odvojenog od njega. Ohrabruje nas Plutarhov tekst (*Rom.* 29, 2) koji kaže, u jednoj kratkoj i loše sastavljenoj rečenici, da je *Regia* sadržavala koplje »koje su nazivali Marsom«, *ἐν δὲ τῇ Ῥηγίᾳ δόρυ καθιδρυμένον Ἄρεα προσαγορεύειν* i jedan odlomak iz Arnobija (6, 11) koji, prema Varonu, beleži da su najstariji Rimljani imali *pro Marte hastam.* Na tim kratkim naznakama i na generalovom gestu izgrađena je Marsova preistorija u tri faze: prvo je, nesvesno, koplje bilo ispunjeno *manom* kao akumulator elektricitetom; zatim je značaj te *mane* doveo do tvrdnje da u koplju obitava duh; najzad se taj duh odvojio od koplja i, postavši glavni, postavši bog, dobio ga kao oružje.

Ovakvo tumačenje uveliko iziskuje tekstove. Dovoljno je pročitati, u celini, Arnobijev odlomak i paralelan odlomak iz *Logos Protreptikos* Klementa Aleksandrijskog (4, 46), pa da se shvati šta je Varon učio: ne da je, kod starih Rimljana, koplje bilo Mars, već da je zamenjivalo najbolju likovnu predstavu Marsa. Varon, kaže Klement, izjavljuje da je, nekada, Marsova kultna slika *τοῦ Ἀρέως τὸ ξόανον*) bila koplje »zato što umetnici još nisu bili krenuli onim (za hrišćanskog doktora neugodnim) putem koji vodi predstavljanju bogova sa lepim licima«. Očigledno je da u svetlosti ovoga teksta treba shvatiti *pro* u tekstu u kome Arnobije nabraja mnoge narode kojima je neki predmet »služio« kao bog: *lignum Icarios pro Diana, Pessinuntios silicem pro Deum matre, pro Marte Romanos hastam, Varronis ut indicant Musae atque ut Aethlius memorat;* Arnobije uostalom odmah ponavlja razlog koji je, kao i Klement, preuzeo od Varona: *ante usum disciplinamque fictorum pluteum Samios pro Junone:* Samljani su se zadovoljavali pločom »u ulozi« Junone, na mestu Junone, sve dok nisu stekli naviku i tehniku oblikovanja.[8]

[8] Upor. još Justin. 43, 3, 3: *nam et ab origine rerum pro signis immortalibus ueteres hastas coluere, ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur.*

Biće potrebno da se jednoga dana vrati u istoriju religija danas tako potcenjen, a ipak veoma važan pojam simbola. Simbolizacija je pokretač svake misli, svakog govornog ili gestualnog izražavanja. Ona omogućava ako ne da se iskaže, a ono da se nagovesti, obuhvati priroda stvari, zamenjujući krutu i prostu vezu istovetnosti, »biti«, gipkijim odnosima: »ličiti na«, »imati kao glavno obeležje ili sredstvo«, »podsećati pomoću značajnog povezivanja ideja«. Takav je krst u mnogim bogomoljama, osnovno raspeće na kome nije predstavljen Hrist, već samo dva komada drveta postavljena upravno jedan na drugi. Viđena spolja, od strane nekoga ko ne poznaje hrišćanstvo ili hoće da mu se naruga, kako će biti ocenjena pobožnost, često vatrena, čiji je predmet ovaj krst? Kao raznoliki »dendrolatrijski« skup:[9] ta drva su, reći će neko, sveta, ona emituju *manu,* itd. No, mi dobro znamo da je u pitanju nešto drugo: najprostiji krst dočarava Hristovo stradanje, ustrojstvo spasenja, od utelovljenja do iskupljenja, Adama sa drvetom greha i Isusa sa drvetom iskupljenja. Zanos molitelja ne ide ka materijalnom predmetu, već ka istorijskim realijama i dogmama koje Jevanđelje i teologija vezuju za stradanje na Golgoti. Komadi drveta samo su pomoćno sredstvo, način podsećanja, koji je dragocen pa čak i svet ukoliko je ono na šta »podseća« dragoceno i sveto. Ovo razmišljanje ima sasvim opštu vrednost. Kao što su Samljani, pre nego što se razvila umetnost, imali ploču, *pluteum pro Junone,* tako su i u najstarijoj Sparti Dioskuri bili predstavljeni dvema pločama: *δόκανα*: uprkos mišljenju koje se povremeno izražava, tu nećemo videti poreklo božanskih blizanaca, koje je stvorio ovaj fetiš. Velika rasprostranjenost kulta blizanaca — spartanski kult je samo njegov poseban slučaj —, čini ovo tumačenje sasvim neverovatnim. Nasuprot tome, lako ćemo prihvatiti, shvatajući ih onako kako su svuda shvaćeni, da su dva mladića, dva brata ljudskoga tipa, izrazila suštinu pojma — postojanje para — naporednim postavljanjem dveju prečaga.[10]

Zašto prvi Rimljani nisu likovno predstavljali Marsa, a ni druge bogove?[11] Prema Varonu, videli smo, to je samo zbog nedostatka umetničke zrelosti. To može biti, kao kod Germana koje je opisao Tacit, iz poštovanja, iz osećanja da je svako predstavljanje, kao i svako »stavljanje u hram«, zarobljavanje. To najzad može biti i zato što oni nisu osećali potrebu za tim: ne treba postavljati, kao nužne i recipročne ekvivalente, »ličnost = kontura«, »antropomorfizam = likovno predstavljanje«: mnogi narodi zamišljaju bogove ljudskog tipa, čak znaju da taj i taj bog ima tu i tu osobenost, tu i tu fizičku nakaznost, riđu bradu, tri oka, ogromnu ruku, a ipak ne izražavaju to znanje slikama od drveta, gline ili kamena. Međutim, pošto može biti korisno, za prinošenje žrtvi, na svetim mestima, da se jasno označi prisustvo tog nevidljivog bića, bez mogućnosti da se ono pomeša sa drugima, ljudi se služe predmetom koji dovoljno ističe njegove bitne crte, koji

[9] Pozajmljujem reč iz jednog od najlošijih opisa koji su ikada načinjeni o nekoj religiji prema čisto arheološkom dosijeu: G. Glotz, *La civilisation égéenne,* 1923, str. 263—295.

[10] Vid. značajnu studiju: K. Schlosser, *Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker,* 1952.

[11] Uostalom treba biti oprezan kada je u pitanju neikoničnost najstarijih Rimljana: P. Boyancé, *REA,* 57, 1955, str. 66—67, sa bibliografijom (*Etudes...,* str. 270—271).

ga simboliše: u Rimu, to će biti vatra sa ognjišta za Vestu, kremen, kamen iz koga izbija munja za Jupitera koji šalje gromove, koplje za ratnika Marsa. Tako sa svih strana rastrzana, rečenica iz *Romulovog života* izmiče posednicima *mane:* »Stari su nazivali Marsom« koplje koje se nalazilo u »kraljevskoj kući«... Nisu li ove reči prosto aluzija na obred u kome je sam zapovednik, *is qui belli susceperat curam,* mlatarao kopljem govoreći »*Mars uigila*«, obraćajući se ne simbolu, nego bogu preko njegovog simbola? Siguran da će biti shvaćen, ne predviđajući H. Dž. Rouza, Plutarh je to sročio na brzinu, ne vodeći računa ni o nijansama ni o stilu; on je čak tri puta za redom ponovio u nekoliko redova glagol *προσαγορεύειν*: da li druga upotreba — ona na kojoj počiva predeistička dedukcija — predstavlja nešto više od približnosti? Ništa drugo, u mnogobrojnim beleškama koje je ovaj autor, poštujući božanstvo, prikupio o rimskoj religiji, ne upućuje na predeizam, ne rastače boga u fetišu, ne nagoveštava da je oživljavanje nekog predmeta stvorilo neki božanski pojam: da li je ona izuzetak? Što se mene tiče, ja mislim da bi Plutarh bio neugodno iznenađen kada bi mogao da vidi kakvu je sudbinu doživelo ono što je on na brzu ruku napisao.

Marsovo koplje i, paralelan slučaj, koji se isto tako može odbaciti, Jupiterovi kremeni (*Juppiter Lapis*), glavni su argumenti primitivista. Sve drugo što su oni stvorili, ili je pogrešno protumačeno, ili prosto dokazuje, što im se lako priznaje, da su u Rimu postojali religijski činovi koji su veoma ličili na magiju.

Što se tiče *interpretatio romana* melanežanske *mane* kao *numena,* ona danas izgleda tako nepodesna, posle toliko oštrih kritika, da je sam njen autor, u jednom kasnijem članku, izjavio da ona nema značaja, pošto su važne samo činjenice a ne njihov naziv.[12] On je uostalom brzo zaboravio svoju palinodiju i, sve do svoje smrti, smelo upotrebljavao *numen* u smislu koji mu je on nametnuo. Drugi čine isto to. Ako izgleda da njegova upotreba postaje ređa, knjige, koje su uostalom izvanredne, ipak i dalje govore, na kraju stranice, kao omaškom, o *numenu,* u republikansko doba, kao o »osobini« koju ima neki bog ili čak neka stvar. Vredi dakle ovde kratko izložiti jedan veoma jasan i odavno ustanovljen dosije, pošto je suština već izražena u lepom članku T. Birta »Zu Vergil Aeneis, I, 8: *quo numine laeso*«, *BPhW.* 38, 1918, kol. 212—216, i pošto je Fr. Pfister, u svojoj monografiji u Pauli-Visovinoj *Real-Encyclopädie* (XVII, 1937, kol. 1273—1291), pre nego što će u zaključku prihvatiti, suprotno svakom očekivanju, manističku tezu, napisao najbolju istoriju te reči.

Preovlađujuća činjenica je da, čak ni u Avgustovom dobu, uključujući i Cicerona, reč *numen* nikada nije upotrebljavana sama, nego uvek sa genitivom imena nekog boga (*Jouis, Cereris; dei, deorum*) ili izuzetno, po analogiji, imena nekog znamenitog božanstva ili neke zajednice (*mentis; senatus, populi Romani*).[13] U tim izrazima, ono ne označava osobinu koja

[12] »Numen and Mana«, *HThR.* 1951, str. 109—130. Bez primera je da dominantni pojam neke religije nema svoj izraz u jeziku vernika te religije.

[13] Manisti ponekad navode jedan Lucilijev odlomak (u Nonius, str. 35), ali je tu *numen* korekcija za *nomen* iz rukopisa, koje je međutim prihvatljivo; vid. na kraju Latte, str. 57, n. 2, i upor. H. Wagenwoort, *Roman Dynamism,* str. 74, no. 1, u gl. III, »*Numen*«.

je svojstvena bogu, već izraz neke posebne volje toga boga. U tom pogledu odgovara svojoj etimologiji: *numen* je izvedenica od indoevropskog korena **neu-*, ali stvorena u samom latinskom a ne nasleđena iz indoevropskog (čini se da je grčko *νεῦμα* paralelan oblik, ali nezavisan od njega, a uostalom i sinonim); no u latinskom, ma kakve bile njegove vrednosti u drugim jezicima, taj koren (*adnuere, abnuere*) znači isključivo »izražajno klimati ili odmahivati glavom, a zatim, proširivanjem značenja, davati znak da bi se nešto potvrdilo ili odbacilo«; *numen dictum a nutu*, lepo objašnjava Varon (L. L. 7, 85), a molba koju Tit Livije (7, 30, 20) pripisuje kampanskim poslanicima pred rimskim Senatom više je od zvukovne igre: *adnuite nutum numenque uestrum Campanis et inbete sperare incolumen Capuam futuram.* Vagenfortov pokušaj da *numenu* da opšti smisao »kretanja«, prema značenju, uostalom netačnom, koje on pripisuje korenu *nav-* u vedskom, bio je dakle unapred osuđen na neuspeh. Ne spasava ga ni Lukrecije, 3, 144 (*cetera pars animae... ad numen mentis momenque mouetur*), kod koga *numen* i *nomen* nemaju isto značenje, pošto jedno označava izraženu odluku nezavisne *mens*, a drugo kretanje u koje se ona upustila (može se prevesti: »ostatak duše poštuje odluke uma i sledi njegovo kretanje«). Tek je sa piscima iz Avgustovog doba, preko značenja »božanska moć«, koje je kao integral pojedinačnih volja boga, *numen* postao s jedne strane poetski sinonim za »boga«, s druge strane oznaka svake pojedinačne *prouinciae* koja sačinjava složeno područje nekoga boga, a na trećem mestu izraz onoga što je najtajanstvenije u nevidljivom. Za donošenje suda o religiji iz kraljevskih i republikanskih vremena, ova objašnjenja nemaju značaja. Ipak valja napomenuti da Vergilije često poštuje izvorni smisao; na primer u stihovima na početku *Eneide* (I, 2—11) koji su bili polazna tačka studije T. Birta:

Musa mihi causas memora, quo numine laeso
quidue dolens regina deum tot uoluere casus
insignem pietate uirum tot adire labores
impulerit. Tantaene animis caelestibus irae?

numine laeso ovde može značiti samo »Junonina volja koja nije poštovana« (upor. *numen uiolare* u Lucr. 2, 614; *temerata voluntas* u Ov. *Met.* 9, 267). Isto tako, u sedmome pevanju (383—384), kada se Latinjani odlučuju da zarate sa Trojancima, pesnik napominje da oni to čine *contra omina, contra fata deum, peruerso numine:* to jest suprotno znacima koji su im bili upućeni, suprotno izjavama bogova i postupajući suprotno volji koju su ti bogovi izrazili (upor. Cic. *Mur.* 36, *peruersa sententia*).

Ukratko, *numen* je nepodesan za ulogu koju mu je dodelio H. Dž. Rouz. Stare upotrebe, kao i etimologija, potvrđuju naprotiv primat pojma ličnog boga: vekovima je *numen* bio samo *numen dei*, izražena volja nekoga boga.

Ovde treba istaći jednu prostu činjenicu, na koju se pod uticajem primitivističkih škola, posebno predeističke, gotovo zaboravlja: postoji na latinskom reč *deus*, i to nije mala stvar. Još jednom srećemo indoevropsku pojavu. Reč se naime nalazi u većini indoevropskih jezika. Među indoiranskim jezicima, vedski ima reč *devá* »bog« i, ako je, u avestskom, posle velike reforme, *daēva* postalo ime demona koji su neprijatelji bogova (demona koji su uostalom lični), nedavno je dokazano da je, kod Skita, **daiva* ostalo ime bogova.[14] Gali su govorili *devo-*, Irci *día*, Britanci *de*. U staroskandinavskom, množina *tívar* je bila jedno od generičkih imena bogova, sa (naročito u složenicama) jednim neobičnim *-tyr*. Staropruski je imao *deiwas*, a litvanski *diẽwas*. U Italiji je poznato oskijsko *deívaí* »diuae«[15] a, od nedavno (u jednom natpisu u muzeju u Vićenci, koji je izučavao G. Mišel Ležen, venetsko *zeivos*.[16] Značajna činjenica je da, svuda gde se može tačno odrediti njegov smisao, **deiuo-* označava pojedinačno, lično, potpuno utvrđeno biće, — što označava i na latinskom (*deus;* množina *dīuī*, obično svedena na *diī, dī*, na kome je ponovo stvoreno *dīuus*; ak. pl. *deiuos* je iz takozvanog natpisa iz Duena). Ovaj sačuvani termin dovoljan je da sruši predeističku konstrukciju, pošto dokazuje da su ne samo najstariji Rimljani, nego i njihovi indoevropski preci već imali tip božanstva koji pred nama pokušavaju da izvedu iz pojma koji odgovara *mani*, iz onoga *numen* koje je izmenilo svoj smisao. Ili ćemo prihvatiti da su taj pojam najstariji Rimljani, koji su ga prvo imali u indoevropskom značenju »ličnog boga«, diskretno sačuvali, ne upotrebljavajući ga, u fazi okretanja *mani*, da bi ga kasnije obnovili, u njegovom starom značenju, kada su ih nova razmišljanja o *mani-numenu* vratila ideji o ličnim bogovima? Dovoljno je izložiti ovu evolutivnu shemu pa da se shvati njena apsurdnost. Bolje je prihvatiti činjenicu ne izvrćući njen smisao: Indoevropljani koji su postali Rimljani sačuvali su bez prekida, bez krize, shvatanje, koje je postojalo i pre njihovih seoba, a na koje svuda ukazuje, u praskozorje istorije, ono što je fonetski dovelo do **deiuos*.

[14] »A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes, 2, **daiva* en ossète«, *Paideuma* 7 (*Festg. H. Lommel*), 1960, str. 47—48.

[15] Na umbr. *deueia* »diuinam« (u značenju »deorum«).

[16] Hetitski ima *šyuš* (gen. *šyunaš*) »bog«, koje je H. Pedersen objasnio pomoću **dyeu-*: J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, 1952, str. 194—195; upor. *šiwatt-* »dan«, luvitsko *Tiwat-*, palaitsko *Tiyaz* »Sonne(ngott)« (**dyéu+att-*); najzad, E. Laroche, »Les noms anatoliens du 'dieu' et leurs dérivés«, *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967, str. 174—177. Odgovarajuća reč pronađena je u lidijskom (R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, 1964, str. 92: *civ-*, odakle pridev *ciovali* »božanski«).

IV. TIP RIMSKIH BOGOVA

Ostali argumenti primitivista ne odnose se na preistoriju ovoga ili onoga boga niti na upotrebu neke stručne reči; oni se vezuju za opšti tip najznačajnijih rimskih bogova, a naročito za gomilu drugih. Manje precizni, ti argumenti ipak izgledaju najprihvatljiviji zato što činjenice na koje se pozivaju nisu sporne. Oni čak dobro prikazuju Rim u odnosu, na primer, na grčke religije. Treba ih samo pravilno protumačiti.

U glavnim crtama, ako ostavimo po strani sve što on duguje Grčkoj, šta nalazimo u svetu rimskih bogova? Pre svega izvestan broj bogova sa relativno jasnim konturama, odvojeno poštovanih, ali bez potomstva i bez braka, bez pustolovina i skandala, bez odnosa prijateljstva ili neprijateljstva, to jest bez mitologije; neki od njih, veoma mali broj, očigledno najvažniji, često su prisutni u verskom životu; drugi su raspoređeni po kalendarskim mesecima i gradskim četvrtima, jedanput godišnje aktualizovani prinošenjem žrtve a da se katkad ne zna (kao što je slučaj sa julskim bogovima) kakvu uslugu mogu da učine. Oko njih, u rimskom prostoru i vremenu, neograničen broj mesta ili trenutaka otkrio je i otkriva i dalje da se u njima krije moć: Rimljani tako osećaju, sa svih strana, budno prisustvo koje potpomaže ili onemogućava njihove poduhvate, prisustvo ljutitih ili predusretljivih tajanstvenih bića koja ljubomorno čuvaju svoju tajnu i koja oni čak ne znaju ni kako da nazovu. Najzad, naslućuje se mnoštvo malih grupa, malih veoma povezanih ekipa, čiji se svaki član gotovo svodi na ime koje nosi, odredbu koja ga zatvara u skučeni opis neke funkcije, u neku radnju ili deo radnje; oni se doduše gotovo i ne pojavljuju u literaturi, ali su izučavaoci Antike, naročito Varon, sačinili njihove spiskove kojih se dokopala hrišćanska polemika. Ove tri kategorije božanstava nisu čak ni tako različite kao što to nagoveštavaju raniji opisi: više bogova iz prve kategorije gotovo da nema ništa više ličnosti od njihovog imena, koje je ponekad kolektivno ime, koje postoji na drugačiji način od skromnog kulta koji im se iskazuje. Tako da one, svojim uzajamnim prožimanjem, daju rimskom panteonu izgled sveta gotovo nepomičnih senki, sumračne gomile iz koje je uspeo da se izdvoji samo mali broj još bledih božanstava, dok se druga, sva druga, jalova, zaustavljena u svome rastu, nedovoljno i retko pojavljuju.

Taj neobičan utisak ne može se izbeći. Naviknuti na bogatu mitologiju Grčke, Indije, tolikih naroda koji se nazivaju varvarskim, teško nam je da zamislimo da se jedna mitologija toliko odvaja od priče, da se pobožne duše zadovoljavaju tim šturim nomenklaturama i znanjem koje je toliko skučeno da ne govori ništa čulima, a malo duhu. Tu mora da postoji neki urođeni nedostatak. I u iskušenju smo da prihvatimo da je rimsko društvo koje je, u pravu i politici, veoma rano pokazalo toliko oštroumlja, bilo, u oblasti religije, gotovo potpuno nesposobno da stvara, da izmišlja, da istražuje, da organizuje.

Takvo zaključivanje bi bilo paradoksalno i razorno po istraživanje. Pre nego što ga prihvatimo, treba da odemo dalje od utiska, da ispitamo, jednu po jednu, činjenice koje mu idu u prilog, da potražimo razloge zbog kojih je, zapravo, taj inače normalan, pa čak i veoma obdaren narod, radije zadovoljavao svoje verske potrebe tim šturim oblicima nego bogatim i sjajnim oblicima za koje nije bio — on je to kasnije dokazao — ništa manje sposoban od drugih. Mi ćemo ispitivati, obrnutim redom od onoga kojim smo ih izložili, tri komponente božanskog osoblja, a pre svega male *Sondergötter* kojima se toliko bavio sveti Avgustin.[1]

Nekoliko grupa tih božanstava ostalo je slavno. Na primer ona koja upravljaju rađanjem ishranom, školovanjem deteta (*Ciu.* D. 4, 11 i 7, 3, 1); pošto su mu *Vitumnus* i *Sentinus* udahnuli život i dušu, *Opis* ga prihvata na zemlji, *Vaticanus* mu otvara usta za prvi plač, *Levana* ga podiže sa zemlje, *Cunina* ga neguje u kolevci, *Potina* i *Educa* mu daju da pije i jede, *Paventinus* brine o njegovim strahovima; kada ide u školu i vraća se iz nje, *Abeona* i *Adeona* se staraju o njemu pod nadzorom Junone *Iterduca* i *Domiduca*.

Ili ona koja se, iz časa u čas, a ubrzo i iz minuta u minut, sve nametljivije, smenjuju da bi olakšala tragikomediju prve bračne noći. Domiduk je već odveo mladu nevestu u muževljevu kuću. Domicije ju je u nju smestio, Manturna ju je zadržala do onog najdelikatnijeg trenutka, koji ovako izgleda (*ibid.* 6, 9, 3):

> ...Ako je bilo apsolutno nužno da bogovi priteknu u pomoć u muževljevom poslu, zar nije bio dovoljan samo jedan bog ili samo jedna boginja? Zar nije bila dovoljna Venera, bez koje žena ne gubi devičanstvo? Ako kod muškaraca ima nečega od one stidljivosti koju bogovi nemaju, zar mladenci, na samu pomisao na sve te bogove i boginje koji su tu, a koji potpomažu njihovu stvar, ne osećaju zbunjenost koja će umanjiti žar jednoga a uvećati otpor drugoga? Uostalom, ako je boginja *Virginiensis* tu da bi se nevestin pojas razvezao, bog *Subigus* da bi ona legla sa mužem, boginja *Prema* da bi je ukrotila i suzbila njen otpor, čemu onda boginja *Pertunda*? Neka pocrveni, neka izađe, neka muž nešto učini, jer je krajnje neprikladno da taj posao radi neko drugi. Njeno prisustvo trpimo možda zato što verujemo da je ona boginja, a ne bog, jer ako bi ona bila muškoga roda, ako bi se zvala

[1] H. Lindemann, *Die Sondergötter in der Apologetik der Ciuitas Dei Augustins*, Diss., München, 1930.

Pertundus, onda bi muž, da bi spasao ženinu čast, imao više razloga da zove u pomoć protiv njega nego porodilje protiv Silvana.

Ali sveti Avgustin se obavestio kod ozbiljnih autora koji nisu imali nameru da se rugaju. Najiscrpnija lista, čija je jedna varijanta i njemu bila poznata (4, 8), potiče iz *Libris iuris pontificii* Fabija Piktora, preko Varona, koga navodi Vergilijev komentator (Serv. *Georg.* I, 21); to je lista posebnih božanstava čija imena izgovara Cererin flamin kada prinosi žrtvu toj boginji i boginji Telus (*quos inuocat flamen sacrum ceriale facies Telluri et Cereri*[2]); svako od tih imena na *-tor* koja označavaju vršioca radnje odgovara određenom trenutku u obradi zemlje: *Veruactor* (za podmlađivanje ugarene zemlje), *Reparator* ili *Redarator* (za uzoravanje ugarene zemlje), *Imporcitor* (za oranje krupnim brazdama), *Insitor* (za seme), *Obarator* (za površinsko oranje), *Occator* (za drljanje), *Sarritor* (za plevljenje), *Subruncinator* (za okopavanje), *Messor* (za žetvu), *Conuector* (za prenošenje), *Conditor* (za smeštanje u ambare), *Promitor* (za iznošenje iz ambara). U susednoj oblasti, kada arvalska braća vrše neke pokajničke obrede zbog drveća koje odnose iz gaja Dee Die, oni ih razlažu i obraćaju se odvojeno, o čemu govore sama njihova *Acta*, božanstvima *Adolenda, Commolenda* i *Deferunda* (183), *Adolenda* i *Coinquenda* (224): ova četiri božanstva, vraćena sa azbučnog na prirodni redosled svoga učešća, bila su vezana za kradu drveta, njegovo sečenje, obradu, spaljivanje.[3]

U ovim klasičnim primerima primitivisti prepoznaju najstariji oblik rimskih predstava o bogovima: bogovi sa određenijim obeležjima poticali bi iz grupa toga tipa u okviru nekog šireg ili važnijeg područja delovanja, ili na temelju grčkih uzora. To je svakako sasvim pogrešno. Specijalizovana božanstva, koja se uvek pojavljuju u grupi, s jedne strane, nezavisna božanstva s druge strane, grade dve nesvodljive kategorije, koje odgovaraju različitim potrebama. Ne može se navesti nijedan primer, u istorijskom razdoblju u kome su te liste ipak brojne, za unapređenje kojim bi neka ličnost Vervaktorovog ili Pertundinog nivoa postala božanstvo Cererinog ili Junoninog tipa. Ništa ne navodi na pomisao da je drugačije bilo u preistoriji. Katalozi na kojima se nalaze *indigitamenta* — jer se ova beskonačna nabrajanja tako nazivaju — nisu rasadnici bogova, i božanstva koja oni okupljaju nisu toga lišena.

Povodom ovih grupa nameće se više primedbi. Prvo, pojmovna zona u kojoj one deluju ograničena je: poznata *indigitamenta* vezana su samo za

[2] O ovome nizu, vid. J. Bayet, »Les Feriae Sementiuae et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus«, *RHR*. 137, 1950, str. 172—206, naročito str. 180, preštampano u *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 175—205.

[3] Vid. reference i komentare u: Latte, str. 54, koji s razlogom napominje da ni imena ni obredi ne mogu biti stari. Ali ako je postojao drevni model imena, ne moramo, kao što veruju Wagenvoort i Latte, da prevodimo: »(drvo) koje *mora* biti odneto (isečeno, itd.)«: ova imena pseudobožanstava skovana su sasvim slobodno i *Deferunda* može biti prosto, oživljen u ženskom rodu, bezlični neutrum *deferundum* »treba *deferre*«; šta više, ako držimo do toga da ove reči pripišemo drevnom jeziku, ne treba zaboraviti da su, i na latinskom, oblici na *-n-d-*, imali veoma široku skalu značenja, koja nisu nužno bila pasivna: E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, str. 135—143.

poljske radove i privatan život. Nema ih, na primer, u ratničkoj delatnosti, gde bi se lako shvatila veoma izražena podeljenost u rukovanju oružjem ili delovanju na bojnom polju. Ako Cererin flamin priziva Vervaktora i njegove drugove, ne vidi se zašto bi njegov kolega, Jupiterov flamin, čija se verska aktivnost odvija u svakom trenutku i o kome mnogo znamo, morao da radi sa takvim timovima.

Zatim, u ograničenim zonama u kojima deluju, ta božanstva sigurno nisu značajna. Vervaktor i njegovi saradnici kao da nemaju nikakvih aktivnosti, pa prema tome ni postojanja, izvan flaminove molitve. Ne pominje ih ni Katon, zahvaljujući kome su nam poznati toliki ruralni obredi, ni bilo koji pisac, čak ni pesnik *Georgika,* ni autor *Kalendara praznika,* koji je učio od Varona, ni Ciceron iz teoloških rasprava. Sam Varon, koji ih je okupljao u svojim knjigama o religiji, više nema prilike da o njima govori u svojoj knjizi o zemljoradnji. Pre nego što su zainteresovala svetog Avgustina, božanstva bračne noći su mogla, bez polemičkog tona, pružiti priliku komičarima i satiričarima za dobre efekte; no, Plaut i Juvenal ne pominju ni njih, ni bilo koji drugi takav spisak. Kao da su te liste prizivanih božanstava ostale stvar nekolicine vršilaca žrtvenih obreda i nisu uticale na religiju drugih Rimljana ništa više nego što je na pobožnost prosečnog katolika uticala hijerarhija Anđela koju su razni Uvodi u misu predstavljali u više varijanti: *Angeli atque Archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim;* ili: *cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia caelestis excercitus;* ili: *per quem maiestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, Caeli caelorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant. Indigitamenta* i Uvodi imaju sasvim različito klasifikaciono načelo, ali, u oba slučaja, spisak ostaje stvar liturgista i teologa, a ne pripada živoj religiji.

Na trećem mestu, mogućno je da je postojalo obilje takvih lista, po uzoru na neke stare, koje možda čak nisu ni one koje mi čitamo. Značajno je to što se, koliko nam je poznato, u drevnoj pesmi arvalske braće, sveštenika koji se bave poljima, ne pominje Vervaktorova ekipa, već samo veliki bogovi koji brane ili čuvaju klicu ili je iznutra »obrađuju«: Mars, Lari, Semoni.

Najzad, u najpoznatijim slučajevima, liste *indigitamenta* pojavljuju se u podređenom položaju. Ne samo da božanstva koja se na njima nalaze nikada nisu predmet kulta, imaoci nekog posebnog sveštenika, već se Vervaktor i njegovi saradnici prizivaju preko Cererinog flamina, kada ovaj prinosi žrtvu boginjama Cereri i Telus. Šta drugo reći osim da ona pripadaju Cereri, da sudeluju, u pojedinostima i sporednim stvarima, u njenom radu u celini, koji se sastoji u pospešivanju plodnosti polja? Isto tako, sveti Avgustin izričito kaže (*Ciu. D.* 7, 3, 1) da su, među božanstvima koja se bave decom, Abeona i Adeona, *deae ignobilissimae,* u obredu povezane sa Junonom, »*izabranom* boginjom, kraljicom, sestrom i ženom Jupiterovom«, a ono što znamo o Junoni, zaštitnici braka i porođaja, navodi na misao da se za nju u obredu vezuje i niz *Virginiensis, Subigus,* itd. i niz *Opis, Vaticanus,* itd.

Ovih nekoliko primedbi nagoveštavaju razumno tumačenje koegzistencije bogova u pravom smislu reči i lista *indigitamenta*. Božanstva nižega reda koja su grupisana na jednoj od tih lista kao da su *familia* nekog »velikog« boga. Ja mogu samo da ponovim ono što sam u vezi sa tim predložio pre dvadeset godina:[4]

U Rimu, kao i na drugim mestima, da bi se shvatilo društvo bogova, ne treba gubiti iz vida ljudsko društvo. Čemu nas ovde uči privatni i javni život Rimljana?

U privatnom životu, pomislimo na one velike *gentes* koji imaju hiljade robova, *familia urbana, familia rustica*, robova od kojih je većina specijalizovana, *pistor, oblonator,* itd.; setimo se komičnih nabrajanja kao što je ono u *Miles Gloriosus* (693—698), gde se jedan muž žali zbog zahteva koje izražava njegova žena za vreme rimskog praznika *Quinquatrus (Da quod dem quinquatrubus)*: ona mora da da novac svim mogućim vešticama, kao što su *praecantrici, coniectrici, hariolae, haruspicae, plicatrici,* kao i svojim specijalizovanim sluškinjama: *cer(i)aria, obstetrix, nutrix uernae,* — i rimski gledaoci su se zabavljali tim živopisnim »zovom« kao i katalogom iz *Aulularije* gde u jedanaest stihova više nisu na delu *famuli*, nego zanatlije, okupljeni u službi i uz skute velikih gospi (508—522): *stat fullo, phyrgio, aurifex, linarius, caupones, pataginarii, indusiarii, flammarii, uiolarii, carari, propolae, linteones, calceolarii,* itd.

Što se tiče javnoga života u Rimu, tu su svi *apparitores, lictor, praeco, scriba, pullarius* koji prate visokog magistrata, svaki sa svojom posebnom nadležnošću, tu je *calator* sveštenika, pa *nomenclator* kandidata, itd.

U takvom društvu, koje voli liste i preciznost, metodu i dobro raspoređen posao, bilo je prirodno da i pravi bogovi, veliki i mali, isto tako imaju, unutar svojih *prouincia,* pomoćnike nazvane prema samom činu koji su imali da izvrše u ime, ako smemo tako da kažemo, i za račun boga. I, pošto je jednom kalup ustanovljen i navika stečena, ta vrsta ličnosti se u svim dobima množila, noseći narodna imena, koja su ponekad »loše skovana« ili sa etimologijom koja je približna, kao što je to danas slučaj sa nekim proizvodima naših farmaceuta.

Ovde ne treba govoriti o »primitivnom«, pa čak ni o nižem obliku religije: to je druga ravan, sa neodređenim božanstvima, povezana sa prvom i njome izazvana. To pogotovo, ponavljam, nisu veliki bogovi. Kao što *pater familias* ne može da bude »transformacija« *pistora* ili bilo kog drugog zanatlije na -tor koga ima u kući ili na imanju, kao što konzul ne može da se izdigne iznad nivoa svojih slugu, nego, naprotiv, rob mlinar, rob snabdevač, rob kolar, itd. postaje *pater familias* i oslanja se na taj položaj, i kao što *lictor, guaestor,* itd. podrazumevaju oblast, volju, ličnost konzulovu, tako i Cerera nije Vervaktorova, Reparatorova blagotvorna varijanta, itd., koja je proizašla iz gomile, nego naprotiv upravo te drugorazredne ličnosti podrazumevaju da iznad njih, sa širim ovlašćenjima i mogućnostima, prethodno postoji Cerera.

I zar ćemo se čuditi što Rimljani nisu znali ništa posebno, lično, o Vervaktoru na primer, izvan njegovog delovanja? Isto tako bi trebalo da se čudimo što ne znamo ništa, čak ni njegovo ime, o *lictoru* kome je Brut ostavio svoje sinove, *lictores* kojima su Manlije ili surovi pobednici iz Kapue govorili, anonimno: »*I, lictor, deliga ad palum!*« U očima građanina, taj činovnik izaziva, u političkom životu, isto veoma ograničeno interesovanje kao Vervaktor i njegovi drugovi u Cererinom kultu. Ne treba zaključiti da Rimljani nisu bili kadri da prevaziđu shematski tip božanske ličnosti. Pre treba zaključiti, vraćajući stvari u njihov prirodni i istorijski okvir, i temeljeći se na uobičajenom paralelizmu nevidljivog i vidljivog, da su oni bili škrti u određenjima i da, iako su po uzoru na društveni život umnožavali stručnjake koji su pomagali bogovima, nisu zamarali svoju maštu, nisu gubili vreme zamišljajući ih i govoreći o njima više nego što je bilo potrebno.[5]

Primitivisti navode druge vrste činjenica, gde im se čini da se pojavljuje teškoća koju su imali Rimljani da zamisle, da više nego naslute nekoga boga ili da ga odvoje od čulnih pojava u kojima se on ispoljava.

Pre svega, često je postojala neizvesnost, koju su Rimljani prihvatali i koja kao da im nije smetala, u pogledu pola božanstava: liturgijske formule, sačuvane kod istoričara ili podražavane od strane pesnika, govorile su *siue deus siue dea,* ili nešto slično. Tako je, prema jednoj Servijevoj belešci (*Aen.* 2, 351), na Kapitolu čuvan štit koji je nosio natpis: *Genio Romae, siue mas siue femina.* Još bolje, za božanstvo koje je svakako bilo staro, i značajno za seosku privredu kao i za nacionalnu istoriju, kakva je bila Pala, Rimljani nisu znali da li je bog ili boginja, i mišljenja su bila podeljena.

Još veća neizvesnost postojala je u pogledu izvesnog broja lokalnih ili privremenih božanstava:[6] kada bi neki Rimljanin rekao *genius loci,* on bi izvukao sve što može da kaže o natprirodnom biću koje se posredno otkrilo, nekom neobičnom pojavom, na određenom mestu, i sa tom manjkavošću se miri. Naročito uverljive izgledaju specifikacije pojma Sudbine: *Fortuna huius diei* (Cic. *Leg.* 2, 28) kojoj je posvećen hram za vreme vercelske bitke u kojoj su potučeni Cimbri, a koja, uostalom, u svojoj neodređenosti, liči na *Fortuna uirilis, Fortuna muliebris* i na tolike druge, čija su svetilišta prekrivala Rim. Ne dodirujemo li tu, u izrazu koji međutim hoće da bude dovoljan, granicu rimskog stvaranja u oblasti bogova, nesposobnost Rimljana da dočaraju, da tačno predstave biće koje ne vide?

Istu stvar, najzad, izražavaju oznake bogova kao što je *Aius Locutius:* jednoga dana, jedan glas je govorio Rimljanima, najavljujući im važne događaje u bliskoj budućnosti; oni su u njemu doduše, prepoznali saveznika onostranog, ali sve što su u vezi sa njim uspeli da zamisle, da izraze dvostrukim imenom izvedenim iz dva glagola koja znače »reći«, samo je to da je govorio, i ništa više. Šta sve ne bi izmislila, u sličnim okolnostima, bogata mašta Grka ili Indijaca!

Ove činjenice su tačne, u glavnim crtama, ali su možda tendenciozno predstavljene, a naročito se mnogo bolje objašnjavaju izvan primitivističkog osvetljenja. Sve to nije izraz nemoći. Rimljanin je svakako mogao da odluči o polu nekog božanstva i, kao i Grk, kao i Indijac, o njemu izmisli priču. Ako to ne čini, to je zbog karaktera, zbog osobenosti duha koji mu, doduše, nije svojstven, ali koji je on razvio u jednoj neobičnoj stvari: opreznosti. Pravnici po vokaciji, njegovi poglavari, njegovi pontifici znaju da su formule važne i da je nužno, u odnosima između ljudi i bogova kao i u međuljud-

---

[4] *DIE.* str. 122—125. Zahvaljujem izdavačkoj kući Presses Universitaires de France za dozvolu da preštampam ovaj odlomak, kao i onaj na str. 49.

[5] Pri sadašnjem stanju stvari, objašnjenje ne treba očekivati od etimologije reči *nouensiles* (ili *-sides*) i *indigetes.* E. Vetter, »Di Novensides, di Indigetes«, *IF.* 62, 1956, str. 1—32, nije ubedljiv.

[6] K. Latte, »Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung«, *ARW.* 24, 1926, str. 244—258.

skim odnosima, da se ni za jedan slog ne premaši popis poznatih činjenica. Drugi su, pomoću reči, stvarali liriku, sanjarili, razrađivali; Rimljanin je, dugo vremena, radije sklapao tačne i korisne iskaze, a uglađenost te književne vrste nije poetična.

Na taj pravnički duh, unesen u kult i u celokupni verski život sa svojim ograničenjima i svojom jasnoćom, nailazićemo u ovoj knjizi, i to na više načina, od kojih će mnogi biti izraz opreznosti. U sporu, u parničnim spisima, u naporima advokata kao i u podnescima o tražbinama, valja biti *cautus*. Samo ime sudskog procesa i njegovog predmeta, *causa*, bez sumnje proizlazi iz toga korena, a sudija koji je morao da osudi ljude na smrt prosto kaže *male cauerunt*. Reč koja je naposletku počela da označava skup čovekovih odnosa sa nevidljivim svetom, *religiones, religio*, bez obzira na etimologiju, u početku je označavala savesnost: ne polet, ni bilo koji oblik akcije, nego zaustavljanje, nemirno oklevanje pred pojavom koju treba pre svega razumeti da bismo joj se prilagodili. Tako su Rimljani veoma brzo odmerili vrednost, delotvornost reči u religiji. Jedan od prvih »mitova« o kome čitamo u opštepoznatoj verziji o poreklu jeste pogađanje Jupitera i Nume, koje je u isto vreme i ispit kojim bog proverava da li je kralju poznat značaj rečnika i sintakse. Bog se loše izražava, daje priliku svome partneru: »Odseci glavu!«, kaže on. A Numa, na to: »Poslušaću, odseći ću glavicu luka u svome vrtu«. — »Ali ja hoću da odsečeš glavu čoveku!«, odgovara bog, ne određujući tačno šta hoće od čoveka, to je glava o kojoj je na početku govorio. Numa koristi drugu prednost: »Odseći ću dakle i krajeve kose«. Bog ponavlja svoju grešku: — »Ali od živoga!« — »Tome ću onda dodati ribu«. Jupiter tada biva ubeđen i nagrađuje tog briljantnog kandidata, daje mu, u neku ruku, svedočanstvo: »Dobro, kaže on, neka to budu pokajnički darovi mome gnevu, o smrtniče koji si dostojan da sa mnom razgovaraš, *o uir colloquio non abigende meo!*«[7] (Ov. *F.* 3, 339—344).

Takva je stalna briga Rimljanina u verskom kao i u društvenom životu: govoriti oprezno, ne reći ništa, a naročito ne upotrebljavati formulu koju bog saradnik ili njegov ljudski tumač može bilo da iskoristi na njegovu štetu, bilo da se zbog nje razgnevi, bilo da joj ne razume ili izmeni smisao. Ništa manje legendarna od razgovora Jupitera i Nume, ali ni manje otkrivačka nije čuvena priča o poduhvatu koji je omogućio Rimu da koristi predskazanja sa Kapitola. Kopajući da bi postavili temelje hrama Jupiteru Optimusu Maksimusu, radnici su pronašli jednu mušku glavu. Rimljani su poslali glasnike u Etruriju da pitaju čuvenog proroka koji smisao treba dati tome otkriću. Nisu ni slutili kakvoj se opasnosti izlažu: veštom igrom sa dva priloga za mesto *illic* i *hic*, »tamo« i »ovde«, Etrurac bi im svakako oduzeo, ukrao znamenje i ono što je ono označavalo da, izdajničkim činom koji je došao kao dar s neba, njegov sopstveni sin nije upozorio goste (Dion. 4, 59—61).

Slušajte, Rimljani, reče on, moj otac će vam protumačiti to čudo, i to pravilno, jer prorok nema prava da laže. Ali važno je da znate šta treba da mu kažete i kako da odgovorite na njegova pitanja; pa ću vam ja to reći. Kada mu budete izložili to čudo, on će vam reći da nije dobro razumeo i napraviće na zemlji krug štapom govoreći: »Evo Tarpejskog brega, sa njegove četiri strane, Istokom, Zapadom, Severom, Jugom«. I, pokazujući vam redom svojim štapom svaku stranu, pitaće vas gde je pronađena glava. Evo moga saveta. Dobro pazite da ne kažete da je glava nađena na ovom ili onom mestu koje će vam on pokazati štapom. Odgovorite da je pronađena u Rimu, kod vas, na Tarpejskom bregu. Ako budete ovako obazrivo postupali i ne budete dopustili da vas prevari, onda će vam on, shvatajući da nema načina da promeni mesto čuda, iskreno objasniti njegov smisao«.

[7] Var. *deum* umesto *meo*.

I to kakav smisao! Prorok je na kraju primoran da ga otkrije: mesto na kome je nađena glava biće glava Italije.

Formule fecijala pri zaključenju sporazuma, kako ih je preneo Tit Livije (I, 24, 7—8), svedoče o istoj težnji ka preciznosti. Pre nego što će prineti svinju na žrtvu Jupiteru, jemcu sporazuma, sveštenik izjavljuje da rimski narod neće prekršiti prvu odredbu *uti ea hic hodie rectissime intellecta sunt,* i da će, ako je potrebno, Jupiter moći, toga dana, *illo die,* da ga udari *sicut hunc ego porcum hic hodie feriam.*

Na liniji te verbalne opreznosti valja tumačiti ograničavajuća određenja kao što je *Fortuna huius loci, huius diei,* itd. Ona se objašnjavaju nastojanjem da se odredi u prostoru ili u vremenu ono što je predmet očekivanja, nade, straha. To ne znači da Rimljani nisu već odavno imali opšti pojam *fortuna.* Ali, u njegovoj opštosti, on im gotovo i nije bio od koristi, pošto su se malo brinuli o dugoročnoj sudbini koja bi imala opštu vrednost. Oni su dakle specificirali pojam prema mestu i vremenu primene: da li je određeno mesto, određeni dan, kako je pokazalo iskustvo, posebno pogodan ili nepogodan za rimske poduhvate? Razborito su zaključivali da će *fortuna* u nekoj varijanti naročito zahtevati, u budućnosti, zahvalnu ili opreznu pažnju ljudi. Na primer, Alija je bila poprište teškog poraza, sa dalekosežnim posledicama, za vreme galske invazije. Stoga bi valjalo izbegavati da se tu kasnije započinje neka druga bitka — barem su se tome nadali neprijatelji Rima, Prenestinci —, ne zato što bi trebalo strahovati od Fortune uopšte, ili od ratne ili konzulske fortune, ili od dnevne fortune, nego od tačno određene, omeđene, mesne fortune (Liv. 6, 28, 7 i 39, 1).[8]

To stanje duha nalazimo u svim religijama, čim se umešaju formule. Ne izmiču mu ni pesnici *Rigvede,* čiji se lirizam u svojoj učenoj smelosti često suprotstavlja praktičnom duhu Rimljana, kada to nalažu prilike. Traže li oni zaštitu od Indre (8, 61, 16—17)? »Zaštiti nas nazad, dole, gore, napred, sa svih strana. Indro! Zadrži daleko od nas opasnost koja dolazi od bogova, udarac ne-bogova! Zaštiti nas i danas, i sutra, Indro, i više od toga; zaštiti nas svakoga dana, i danju i noću!« Oprez se ovde sastoji u tome da se dobro analizira, a ne da se jasno ograniči, ali su namera, potreba iste: izražavati se tako da biće kome se obraćamo ne može da nađe izgovor. *Atharvaveda* isto tako pruža dosta primera, i moglo bi se navesti, među mitovima, u Indiji, u Irskoj i na drugim mestima, više nesreća koje su zadesile demone ili bogove zato što su loše izgovorili, loše naglasili neku važnu reč, ili nedovoljno istakli »da« kojim su odgovorili na neku molbu.

[8] Vid. komentar u *DL.* str. 79, b. 3.

Ali ti izrazi opreza naročito su uočljivi u rimskoj pobožnosti, možda delimično i zato što nam je poznat samo njen kostur.

Opreznošću se svakako mogu objasniti i formule tipa *siue deus siue dea*[9] ili tako skromna imena kao što je Aj Lokucije.

Za prve, treba prvo ukloniti jedan nesporazum: nije tačno da su Rimljani ikada pristali da ne određuju pol božanstvu koje su uostalom poznavali i koje su imenovali; na primer, Pala, koju uvek navode, ne može da izdrži, kao što ćemo videti, podrobno ispitivanje dosijea. Pala, ili pre obe rimske Pale su boginje, a muški Pala je zapažen samo u Etruriji, što prosto znači da je etrursko božanstvo koje ima istu funkciju kao Pala bilo bog, a ne boginja; ali, u Rimu ih nisu brkali ni pastiri ni učenjaci.[10] Kada na nekom štitu sa Kapitola čitamo *Genio Romae, siue mas siue femina,* i u svim sličnim slučajevima, *siue* isključuje zabunu, zbrku: Rimljani znaju da postoji, tu i tamo, po neko božansko biće, ali nemaju drugog saznanja i, mada nastoje da budu shvaćeni, pa čak i da budu pouzdano shvaćeni, oni ne žele da prevaziđu svoje znanje. Ideja o nekom ženskom Geniju je neobična, a samim tim je i označavanje Servija, u tome obliku, tom rečju, sumnjivo. Ali mehanizam misli koji opravdava rečenicu sasvim je stvaran, i svojstven Rimljanima: ako su rekli »on«, na primer, ako su se zadovoljili muškim Genijem, a to je bila »ona«, onda bi se »ona« uzalud pretvarala da ne primećuje da su joj prineli na dar štit, ili se čak uvredila. To je sve u svemu samo poseban slučaj jednog sasvim opšteg stava. U istom odlomku, Servije navodi molitvenu formulu: *et pontifices ita precabantur »Juppiter Optime Maxime, siue quo alio nomine te appellari uolueris...«* Pontifici svakako zamišljaju Jupitera sasvim precizno, isto tako potpuno kao što Grk zamišlja Zevsa, i znaju da su mu glavni epiteti Najbolji i Najveći; ipak ostavljaju mogućnost za nedovoljnu obaveštenost, za božju prevrtljivost, za nedoumicu, i to izražavaju rečima koje dodaju epitetima. Peto pevanje *Eneide* (94—96) pruža lep primer takve smotrenosti. Na kraju godine, Enej je doneo darove na grob svoga oca. Pojavila se zmija, probala jela, zatim se vratila u grob. Enej ne zna ko je ta životinja: duh mesta? glasnik njegovog oca? *incertus Geniumne loci famulumne parentis esse putet...* Tada donosi nove darove. Da li ćemo zaključiti da Enej, to jest bilo koji Rimljanin, nije bio u stanju

9 Ovom prilikom često se navodi početak formule za *euocatio* (Macr. 3, 9, 7). To je pogrešan smisao: kontekst dokazuje da *si deus, si dea est cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela* znači »*sve* što predstavlja bogove i boginje zaštitnike naroda i grada Kartagine«.

10 Druga »kolebanja u pogledu pola« koja se navode nisu kolebanja. **Florus* ne postoji u Rimu pored *Flore:* sreće se samo u oskijskoj zemlji, a ni to nije sigurno (Vetter, 183). **Pomo* ili **Pomonus* je umbrijski (*TIg.* III 26, itd.; upor. A. Ernout, *Aspects du vocabulaire latin,* 1954, str. 29, n. 1) i na latinskom ne postoji uporedo sa *Pomona* [*Pomones,* reč iz rečnika (*Gloss. Ansileubi: Gloss. Lat.* I, 1926, str. 450), »*pomorum custodes*« bi mogao biti samo »sitniš«, u množini, boginje *Pomone,* čuvari raznih vrsta plodova (*poma*); reč skovana prema *Semones?*]. *Tellumo* nije muški dublet boginje *Tellus,* već ime božanstva u nizu *Tellumo Altor Rusor* (Aug. *Ciu. D.*, 7, 23, 2). *Jana* je više nego sumnjiva. Ako je postojala boginja *Caca,* što nije utvrđeno, *Cacus* je samo legendarna ličnost. U stvari, par (a ne kolebanje!) postoji samo za božanstva koja upravljaju seksualnošću (*Liber-Libera*) ili aktivno učestvuju u seksualnosti (*Faunus-Fauna*). Parovi kao što su *Quirinus* i *Hora Quirini,* ili tipa *Mars* i *Çerfus Martius* (Iguvium), očigledno ne dokazuju da Rimljani ili Umbrani nisu razlikovali drugo božanstvo od prvog; upor. str. 256, b. 1.

da pravi razliku između različitih duhova? Naprotiv, upravo zato što zna za te različitosti i što ne zna, pošto je zmija polivalentna, sa kojim duhom je imao posla, on ponavlja obred. Neizvesnost postoji, učesnik u obredu je oseća, ali ona je rezultat nedovoljne obaveštenosti koje je on svestan i na kojoj, obazrivo, temelji svoje ponašanje.[11] Izraz *siue deus siue dea* ništa više ne dokazuje da Rimljanin teško može da zamisli božanstva koja imaju određeni pol; on prosto dokazuje da se on, u određenom slučaju, ne oseća dovoljno upućenim i da više voli da uzme u obzir i neku drugu mogućnost. Drugačije ne postupa ni današnji trgovac koji u deset hiljada primeraka štampa reklamnu brošuru koja počinje rečima »Gospodine, Gospođo«.

Slučaj Aja Lokucija može se objasniti na isti način i ne odaje slabost mašte, ne predstavlja produženi primitivizam:[12]

Rimljani su znali da se neki bog, u nekoj slavnoj prilici, umešao, pošto je govorio, pošto su čuli njegov glas; znali su i da je to bio bog muškoga roda, pošto se po glasu može prepoznati osoba koja govori; ali, ništa drugo nisu znali o tome dobročinitelju. Doduše, mogli su tu izvesnost da izraze i to neznanje da obuhvate nekom analitičkom formulom, na primer da kažu »bog koji je govorio«. To je bilo dugačko, pa su rekli »*Aius Locutius*«. Ali namera i rezultat su isti. Hoćemo li zaista osporavati da su Rimljani mogli da zamisle, da su hteli, u obliku čoveka, potpunog čoveka, sa pogledom i licem, boga koji im je govorio ljudskim glasom, ili da stvaraju pretpostavke o njegovoj istovetnosti sa ovim ili onim poznatim i poštovanim bogom? Oni to nisu hteli. Njihova sudska praksa, ta pravna veština koja je po svojoj suštini tačna i oprezna, naučila ih je da je bolje ne dodavati izmišljene i neproverene elemente pouzdanim podacima iz dosijea, čak i ako su oni veoma ograničeni: veštačka preciznost nosi razne opasnosti, a pre svega opasnost od obraćanja na pogrešnu adresu. U povoljnijim slučajevima, pošto je čudesna intervencija na neki način označena, oni se nisu kolebali kada je bio u pitanju *nomen* boga, a iz događaja su izvlačili samo jedan novi *cognomen.* Na primer, u svim slučajevima *uota:* ljudi su bili sigurni da je sila koja je zaustavila paniku na nekom bojnom polju, ili omogućila pobedu na drugom, bio Jupiter, pošto je upravo Jupiteru general posvetio hram da bi postigao taj uspeh: rimska pobožnost i zahvalnost su se dakle prirodno obraćale Jupiteru, *Statoru* ili *Victoru.* Bez sumnje je isto tako neka tačno određena pojedinost, koja je zatim zaboravljena, i zamenjena raznim međusobno nespojivim legendama, potvrđivala da je boginja kojoj su ljudi dugovali za dragoceno upozorenje bila Junona: stoga nisu obožavali neku neodređenu »*Nuntia Moneta*«, nego, s punim poverenjem, Junonu *Monetu* — onu koja će u živopisnoj i nepredvidljivoj budućnosti postati eponim naše »monete«. Rimljani su mogli postaviti i laskavu hipotezu da je bog koji je govorio na nekoj rimskoj ulici uoči galske invazije bio Jupiter *Elicius.* Ali to je bilo opasno, moglo je da izazove gnev i Jupitera, ako on slučajno sa tim nije imao nikakve veze, i boga koji je, u tom slučaju, stvarno govorio. Oni su dakle jednostavno rekli, dvosmislenim, pomalo narodskim izrazom, koji je imao prethodnike, »*Aius Locutius*«. To nije nemoć divljaka nego, opet i uvek, opreznost, verbalna uzdržanost naroda koji ima bogato parničko iskustvo.

11 J. Bayet, »Les cendres d'Anchise: dieu, héros ou serpent?«, *Gedenkschrift G. Rohde,* 1961, str. 39—56, uneto u *Croyances et rites dans la Rome antique,* 1971, str. 366—381.

12 *DIE,* str. 138—139. Na isti način ćemo razmišljati, na primer, o »bogu« *Rediculus,* koji je imao *fanum extra portam Capenam:* svoje ime je dugovao činjenici da se Hanibal, pošto je došao sasvim blizu Rima, *ex eo loco redierit* (Fest., Paul. str. 384—385 L[2]). Za vreme drugog punskog rata, Rimljani su svakako bili u stanju da zamisle bogove sa potpunom ličnošću; ali, ne znajući od koga boga potiču vizije zbog kojih je Hanibal odlučio da ode (*quibusdam perterritus uisis*), oni su odabrali ovaj oprezan stav.

V. IZGUBLJENA MITOLOGIJA: PRIMER *MATRALIJA*

Ostaje velika neobičnost rimskih bogova, ona lišenost svake mitologije, svakoga srodstva, ona »neljudskost«, a isto tako i, za mnoge, crte i delatnost koji su toliko neodređeni da se na kraju krajeva o njima zna manje nego o Vervaktoru, Pertundi ili Aju Lokuciju.

Ovo poslednje je sasvim dobro utvrđeno: boginja kao Furina, dovoljno značajna za biće koje drži jednog od dvanaest nižih flamina, ostaje za nas gotovo isto toliko nedokučiva koliko je to bila još za Cicerona, koji je o njoj mogao nešto da kaže samo posredstvom etimološkog kalambura (*furia*). Ona nije jedina. Međutim, i ovde će biti dovoljno nekoliko napomena da se pobije argument koji primitivisti izvlače iz takvih božanstava.

Pre svega broj tih tajni osetno se smanjio za poslednjih dvadeset pet godina. Sa liste zagonetnih likova koju je sačinio Visova, većina je dobila prihvatljivo značenje, u koje se uklapaju svi delovi dosijea, i koje su potkrepila poređenja sa drugim indoevropskim narodima. Među boginjama, da se ne vraćamo na Palu čija je celokupna tajna počivala na tobožnjoj nedoumici u pogledu pola, sada se mogu razumeti Karna, Diva Angerona, a sa njom i Volupija, Feronija, čak i Lua Mater, neobične u svojoj osobenosti, ali obične, čak banalne kao božanstva.[1] Među muškim bogovima, klasičan Kvirinov primer više ne važi: i on se može shvatiti sam po sebi i u svojim odnosima sa druga dva boga kojima su služili *flamines maiores*, u svome izvornom obliku i u svome razvoju. Bilo je dovoljno, da bi se dobili ti rezultati, ukloniti velike predrasude, na primer, za boginje, razornu opsednutost »Boginjom Majkom«, »Velikom boginjom«, a za boga, sabinsku i neke druge zablude, o kojima ćemo malo kasnije ponovo govoriti.

Ova prva napomena prirodno vodi drugoj. Neodređenost, nejasnoća, za koje se verovalo da su kod tih božanstava urođene, to nisu. Doduše, Rimljani iz klasičnog doba nisu razumevali Kvirina i, ako su ostavili podrobne opise Karne, prilično su se kolebali u pogledu Angerone, na primer, i, za Kvirina kao i za Angeronu, ta kolebanja su prilično doprinela zamućivanju dosijea i otežavanju današnjih istraživanja. Ali to neugodno stanje nije značilo da su Kvirin, Angerona, loše ustrojena, nedovršena, uvek nedokučiva božanstva, produženi embrioni. Naprotiv, u pitanju je bilo slabljenje, starenje izazvano zaboravljanjem osobina i funkcija koje su, nekada, bile jasne, složene i skladne. U vreme kada se učvrstio u književnosti, veliki deo rimskog panteona se nalazio u stanju raspadanja. Grčka plima je sve preplavila, uništila sklonost ka tradicionalnim objašnjenjima i njihovo poznavanje. Najneobičniji likovi, oni koji, samim tim, nisu mogli da dobiju *interpretatio graeca*, bili su osuđeni da nestanu ili da opstanu samo u sve nerazumljivijim obredima. Pravo je čudo, u toj katastrofi, što je ostalo četiri ili pet raznorodnih činjenica čiji sklop osvetljava Angeronu, dve beleške koje daju smisao Karni. Što se tiče Furine, čudo se prosto nije dogodilo. Ukratko, sva ta božanstva koja su, svojom neodređenošću, zbunjivala izučavaoce starine u doba republike na zalasku i carstva pre nego što će početi da prkose modernim istraživačima, ne potiču ni iz kakvog »primitivnog« oblika religije.

Ali, činjenica je da čak i najznačajniji i najživlji bogovi nemaju mitologiju. Na primer, bogovi kojima su služili *flamines maiores*, Mars i Jupiter koji, ne mešajući se, doprinose napretku Rima, Kvirin koji je određen kao suprotnost Marsu, a ipak se, na paradoksalan način, sa njim ponekad meša. Oni nisu uključeni ni u kakvu pustolovinu, ni sva trojica, ni dva po dva, pa čak ni u podeli svetskih ili državnih *prouincia* sličnoj onoj koju su napravili Zevs i njegova dva brata posle poraza Titana. Izvan *sacra* koje mu priređuju, *auspicia* koje on drži i munje kojom barata, sve što Rimljani znaju o najstarijem Jupiteru svodi se na obećanja koja je dao Romulu i Numi i na kaznu koju je odredio nesmotrenom Tulu. Ipak, u ovih nekoliko slučajeva, saradnik velikoga boga je čovek, a njegova dela pripadaju »istoriji«. Kada su se tri kapitolska boga, na kraju etrurskog perioda, združila u istom hramu koji je imao tri *cellae*, nije sigurno, iako je posredan grčki uticaj bio već tada veoma verovatan, da je Junona Regina bila Jupiterova »žena«. Opa i Konsus predstavljaju teološki i obredni par, a ne brak.

Dionisije iz Halikarnasa je izrazio zadivljeno čuđenje svojih zemljaka filozofa pred tim odsustvom mitova. Siguran da su Rimljani, preko stanovnika Albe, Grci, on sasvim slobodno veliča mudrost prvih institucija i versku čistotu tih zapadnih kolona. Romul je, smatra on, kopirao »najbolje obrede koji su se negovali kod Grka«, ali je umeo da se u pozajmljivanju na to ograniči (2, 18—20):

> Što se tiče mitova koji, u Grčkoj, prate te obrede, i koji sadrže uvrede i klevete na račun bogova, predstavljajući ih kao zle, pakosne, nepristojne, u položaju koji je nedostojan ne samo bogova, nego i običnih čestitih ljudi, Romul ih je sve odbacio. On je naterao ljude da o bogovima govore i misle samo najbolje, ne unoseći u to ništa što je nespojivo sa božanskom prirodom. Stoga kod Rimljana nećemo naići na priču o Uranu koga su uškopila njegova deca, ni o Kronu koji uništava svoje potomstvo iz straha od napada, ni o Zevsu koji okončava Kronovu vladavinu i baca vlastitog oca u tartatsku tamnicu, ni o ratovima, ranjavanjima, zatvaranjima ili zemaljskim robovanjima bogova... Nije mi nepoznato da, među grčkim mitovima, ima i onih koji su korisni ljudima, bilo da na alegoričan način opisuju delovanje prirode, bilo da donose utehu za zla čovečanstva, bilo da iskorenjuju duševne patnje i uklanjaju nezdrava mišljenja, bilo da su se udružili radi nekog drugog delovanja.

[1] Luu. *DL*, gl. IV.

Sve to mi je poznato, a ipak sam nepoverljiv prema njima i još više zadivljen načinom na koji Rimljani shvataju bogove, njihovom teologijom. Svestan sam da su prednosti grčkih mitova neznatne i da ih uostalom shvataju samo oni koji su u dovoljnoj meri filozofski nastrojeni da tragaju za namerom koja je upravljala njihovim stvaranjem, to jest mali broj ljudi; dok neobrazovana gomila prirodno tumači u najgorem smislu ono što joj se priča o bogovima, kolebajući se samo između dva stava: da ih prezre zbog rđavog ponašanja, ili da sledi njihov primer u svim krajnostima...

Od nedavno imamo neposredan dokaz da ni ta nagota, ni ta neosetljivost rimskog panteona nisu izvorne. Kao i svi drugi indoevropski narodi, Rimljani su u početku obasipali svoje bogove mitovima, zasnivali periodične kultne inscenacije na ponašanjima ili pustolovinama svojih bogova.[2] Zatim su sve to zaboravili. Međutim, njihovi tragovi se ipak mogu otkriti u obredima koji su iz njih proizašli i koji su, posle njihovog iščezavanja, postali za Rimljane, čak i u velikom razdoblju, nerešive zagonetke. Mitovi koji se tada pojavljuju u potpunoj su saglasnosti sa onim što su pričali vedski Indijci, a ponekad i Skandinavci. Daću samo jedan primer, ali sa pojedinostima.[3] Na druge ću ukazati u glavnom delu knjige.

Rimljani su 11. juna slavili Matralije, praznik boginje Mater Matute.[4] Uprkos brojnim raspravama, uprkos neverovatnim dovijanjima da bi se učinilo nejasnim ono što je jasno, Mater Matuta je Aurora: *Matuta* je imenica od koje je stvoren pridev *matutinus*, a, u toj vrsti derivacije, pridev nikada ne dodaje imenici ništa što bi bilo suštinsko; doduše ime *Matuta* pripada velikoj porodici reči (*manus* »dobar«, *maturus* »zreo«, posebno) čiji je zajednički element pojam »biti baš kao što treba«, ali je svaka od ovih reči išla svojim nezavisnim putem, a *Matuta* je posebno određena kao obogotvoreni naziv »svitanja«. Tako su je shvatali stari (Lucr. 5, 650).[5]

---

[2] Suprotno onome što tvrdi H. J. Rose, »Myth and Ritual in Classical Civilization«, *Mnem*, 4. S., 3, 1950, str. 281—287, koji poriče da u Rimu postoje mitovi.

[3] Ono što sledi sažima prvi dodatak *ME*. III, koji dovršava gl. I *DL*., korigujući je — kada je u pitanju drugi obred — prema korisnim kritikama (naročito J. Brougha) za koje žalim što sam ih u početku potcenio. Tu ponovo nailazimo na rasprave ranijih istraživača, naročito na Rouzovu, zasnovanu na jednoj neobičnoj upotrebi reči *sororiare*, vezanoj za koren nemačkog *schwellen*, koju nažalost nalazimo i kod Lattea (str. 97, n. 3 i 133: Junona *Sororia* kao boginja polnog sazrevanja!).

[4] *Matralia* nisu ništa drugo nego taj praznik Mater Matute i od njega ih ne treba odvajati: suprotno mišljenje ima A. Ernout, *RPh*. 32, 1958, str. 151.

[5] Ovde rezimiram dokaz iz *DL*., str. 17—19; upor. M. Pokrovskij, »Maturus, Matuta, matutinus, manus (manis), manes, mane«, *KZ*. 35, 1897, str. 233—237. Latte (str. 97) to ne uzima u obzir i više voli da objasni Matutu, u kojoj odbija da vidi Auroru, pomoću oskijskih *Maatúis Kerríiuis* (dativ) iz obreda sa agnonske ploče (Vetter, 147, 10) koje, pošto su »žitarice«, pre treba povezati sa *maturus*. Nije li bolje slušati Lukrecija:

Tempore item certo roseam Matuta per oras
aetheris auroram refert et lumina pandit...

U Rimu se u staro vreme Aurora ne pojavljuje na drugom mestu; ali je moguće da je taj lik ostao u folkloru. Aurora se zato kasnije često pojavljivala: R. Rebuffat, »Les divinités du jour naissant sur la cuirasse d'Auguste de Prima Porta«, *MEFR*. 73, 1961, str. 161—228; »Images pompéiennes de la Nuit et de l'Aurore«, *ibid*. 76, 1964, str. 91—104; »La relève des bergers chez les Lestrygons (= La Nuit et l'Aurore, III)«, *ibid*. 77, 1965, str. 329—348.

Sticajem okolnosti, poznata su nam dva tačno određena obreda vezana za Matralije, njen praznik, predviđen za gospođe, *bonae matres* (Ov. *F*. 6, 475), koje su se samo jednom udavale, *uniuirarae* (Tert. *Monog*. 17). Plutarh, koji će naći potvrdu kod Ovidija za drugi (*F*. 6, 559, 561) a delimično i za prvi (*ibid*. 551—558), u više navrata se vraća tome pitanju (*Cam*. 5, 2; *Q. R*. 16 i 17; za drugi obred, *Mor*. 492 D = *De frat. am*. 21, kraj). Ti obredi su sledeći: 1. Tako je Matutin hram obično zabranjen za robove, gospođe koje su se sakupile za svetkovinu izuzetno uvode u njegov prostor robinju, koju zatim isteruju šamarima i udarcima šiba; 2. gospođe nose u rukama, »pažljivo neguju« i preporučuju boginji, ne svoju sopstvenu decu, nego decu svojih sestara. Ti prizori, koji su se verovatno nizali onim redom kojim ih, dva puta, Plutarh sve zajedno predstavlja, ali koje Rimljani nisu objašnjavali, podstakli su moderne istraživače na mnoge maštovitosti. Jedan pogled na mitologiju boginje Aurore vedskih Indijaca, *Uṣás*, ipak potvrđuje tumačenje na koje upućuju radnje i datum praznika: jedanput godišnje, pred letnju dugodnevicu, da bi simpatičkom magijom pomogle Aurori koja će u dve naredne sezone kasniti, rimske gospođe obavljaju, za vreme Matralija, ono što svakoga jutra obavlja Ušas, ili ono što obavljaju Aurore, *Uṣásaḥ*, u zajednici koju pesnici uspevaju zajedničkim snagama da pokrenu za svako posebno jutro: to jest negativnu službu, čišćenje, i njenu pozitivnu izvedenicu.

1. Aurora »proteruje crnu bezobličnost« (*bā́dhate kṛṣnám ábhvam: ṚV*. I, 92, 5), »potiskuje neprijateljstvo, mrak« (*ápa dvéṣo bā́dhamānā támāṃsi*: 5, 80, 5), »potiskuje tamu (*ápa... bā́dhate támaḥ*) kao što junački strelac tera neprijatelje« (6, 64, 3); Aurore »uklanjaju i rasteruju noćnu tamu (*ví tā́ bādhante táma ū́rmyāyāḥ*) idući na čelu žrtvene povorke« (6, 65, 2); »Aurora korača, boginja, potiskujući (*bā́dhamānā*) svetlošću svekoliku tamu, opasnosti; evo pojavile su se blistave Aurore; ... tama je otišla na zapad, neugodna (*apācī́naṃ támo agād ájustam*)« (7, 78, 2 i 3). Ljudi tako predstavljaju prirodnu pojavu svitanja kao nasilno potiskivanje tmine, »tame« koja se izjednačava sa neprijateljskim, varvarskim, demonskim, sa »bezobličnošću«, sa opasnošću, itd., pomoću Aurore ili mnošta Aurora, — plemenitih boginja, »žena arijskih«, *aryápatnīḥ* (7, 6, 5),[6] *supátnīḥ* (6, 44, 23). To u Matralijama podražavaju *bonae matres*, gospođe *uniuirae*, nasuprot robinji koja predstavlja, kao njihova suprotnost, loš i poročan element.

2. U svetu oslobođenom mraka, Aurora ili Aurore donose Sunce. Ta prosta istina u vedskim himnama je izražena na više načina, ali jedan od njih, poseban, i samom pojavom nagovešten, može da bude odraz neke predstave, koju su sveštenici razradili. Aurora je prava boginja-sestra; u *Rigvedi*, reč *svásṛ* »sestra«, samo je trinaest puta primenjena na božanstvo; a osam puta je u pitanju Ušas ili neko božanstvo za koje se kaže da je sestra boginje Ušas; i ono sa božanstvom istoga tipa, sa Noći, Ratrom, gradi najpostojaniji »sestrinski par«: od jedanaest tekstova o kojima je bilo reči,

---

[6] Uprkos naglasku, to je najverovatniji smisao reči koja se u *ṚV*. jedanput odnosi na Aurore, a drugi put na Vode.

šest se odnose na Ušas kao na Ratrinu sestru, ili obrnuto; u paru, »dve sestre« označavaju tri puta Ušas i Ratri, dva puta Nebo i Zemlju. I to nije jezički ukras; izraz dobro određuje odnose između dve osobe: koliko je Aurora žestoka u borbi protiv demonskih Tmina, toliko poštuje i voli Noć koja, kao i ona, pripada dobrom poretku sveta, onom *ṛtá*, kosmičkom redu, čijim se »majkama« obadve smatraju (I, 142, 7; 5, 5, 6; 9, 102, 7). Ali jedno drugo dete tih udruženih majki daje povoda za najosobenije izraze. Čas su one, zahvaljujući nekoj neobičnoj fiziologiji, dve majke Sunca, ili Ognja, žrtvenog ili nekog drugog, »njihovog zajedničkog teleta« (I, 146, 3; upor. I, 95, I; 96, 5); čas Aurora preuzima sina, Sunce ili Oganj, samo od Noći, svoje sestre, i gaji ga.[7] Ovaj drugi izražajni oblik ovde je naročito koristan; evo jednog primera (3, 55, 11—14):

11. Dve sestre bliznakinje (*yamiā*) dobile su različite boje, od kojih jedna blista, a druga je crna. Tamna i crvena su dve sestre (*svásārau*)...
13. Ližući tele one druge, ona je mukala (*anyásyā vatsáṃ rihatī́ mimāya*)...
14. Mnogolika se zaodeva lepim bojama, stoji uspravno, ližući tele od godinu i po dana...

U ovim varijantama, pojavljuje se ista osnovna misao: Aurora mlekom hrani (I, 95, I; 96, 5), liže (3, 55, 13) dete koje je zajedničko, dete koje pripada njoj i njenoj sestri Noći, ili je dete samo te sestre; zahvaljujući tome, to dete, Sunce (ili, u liturgijskim teorijama, Oganj kome se prinose žrtve, i svaki Oganj), koje je prvo izašlo iz materice Noći, dospeva do dnevne zrelosti. Ti mitski izrazi, koji uzglobljuju pojmove »majki«, »sestara«, »sestrinog deteta«, izražavaju ulogu kratkotrajne zore: pojava sunca ili ognja koji je, međutim, već bio stvoren kada je ona stupila na scenu. Kao i prvi, drugi obred vezan za Matralije biva dakle, ovim suočenjem sa indijskom ideologijom, potpuno osvetljen. Rimljani, praktični ljudi, naprosto nemaju u vidu fiziološko čudo; dete nema dve majke, nego, kao u varijanti koju je Indija manje volela, jednu majku i jednu tetku: brigu o suncu, sinu noći, preuzima njena sestra, zora.[8]

Na kraju je uočeno da, od svih božanskih likova u *Rigvedi*, Ušas ima najbrojnije rodbinske veze.[9] Sestra Noći, majka i tetka Sunca (ili Ognja), ona je isto tako, u drugim kontekstima, i žena ili ljubavnica Sunca (ili

[7] Značaj, čak autentičnost ovog mitskog predstavljanja dveju Sunčevih majki olako je osporio J. Brough. Ono dobija blistavu potvrdu od Vikanderovog tumačenja *Mahabharate*. Glavni junaci toga epa predstavljeni su kao sinovi glavnih bogova i oni ponavljaju, u svome tipu i u svome ponašanju, glavne osobine svojih očeva. A Karna, sin boga Sunca, ponavlja samo tri mitske osobine vedskog Sunca: 1. njegovi neprijateljski odnosi sa junakom Ardžunom, Indrinim sinom, ponavljaju odnose Sunca i Indre; 2. Ardžuna ga ubija zato što se točak njegovih kola zabija u zemlju, kao što Indra odvaja točak od Sunčevih kola; 3. kao i Sunce, on ima dve uzastopne majke, pošto ga prirodna majka napušta iste noći kada se rodio, pa je majka koja ga je usvojila u njegovim očima postala njegova prava majka; vid. *ME*. I, str. 126—135.

[8] Treba li ovde podvući da ova predstava o Aurori ne znači da je Rim imao, uporedo sa njom, i jednu boginju Noći? Vedska boginja Noći, Aurorina sestra, jedva da postoji izvan mitova o Aurori.

[9] L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, III, 1, *Les hymnes à l'Aurore du ṚgVeda*, 1957, str. 8—9; treba pročitati ceo ovaj uvod, koji je kratak ali sadržajan, str. 1—12.

Ognja), i to samo njegova (jer ona nije kurtizana), kći Neba i majka uopšte, majka ljudi (7, 81, 4), majka bogova (I, 113, 19). No matrone koje u Matralijama podražavaju obe uloge »Mater« Matute i koje, dakle, moraju ne samo da delaju, već i da »budu« kao ona, u isto vreme su sestre, majke, tetke, a s druge strane ispunjavaju i određeni uslov u odnosu na svoga muža, one su *uniuirae*. Nijedan rimski obred ne sadrži kumulativni zahtev za tolikim porodičnim okolnostima.

Pouka koju pruža ovo suočenje od dalekosežnog je značaja. Dve radnje koje su vršile *bonae matres* i porodične uslove koje su one morale da ispune nisu nam objasnili sami Rimljani, a o tom starom značenju ništa više nije znao ni Plutarh, koji je za njih tražio helenistička objašnjenja. Ono se možda bilo sasvim izgubilo. Pa ipak, iza radnji, morale su, u početku, u Rimu kao i u Indiji, postojati ideje, jedna iznijansirana i složena, negativna i pozitivna, racionalna, ali i dramatična predstava o pojavi zore, ili pre o Aurori, ili Aurorama, shvaćenim kao božanska bića. Jer, treba to naglasiti, nijedan od ova dva rimska obreda nije nadahnut neposredno tom pojavom, objektivno je ne podražava; oba podrazumevaju pre svega njeno antropomorfističko tumačenje, sa rodbinskim vezama, gde plemenita boginja, sestra noći, neprijateljski tera svoju suprotnost u liku žene robinje, zatim nežno brine o svome sestriću suncu; a isto tako i, kao u Indiji, umnožavanje te božanske ličnosti u grupi više »Aurora«, koje zajedno delaju. Nekada je dakle postojala, u uobičajenom, grčkom, vedskom značenju reči, rimska mitologija zore, koju uglavnom otkrivamo u tragovima koji su se zadržali u obredu.[10]

Ako je prva od dve tako otkrivene predstave — u kojoj gospode Aurore teraju zlu Tamu — mogla biti stvorena, nezavisno, u Indiji i u Rimu, dotle je druga — u kojoj se gospode Aurore nežno staraju o sinu svoje sestre — jedinstvena, pa čak i neočekivana. Izvan Indije i Rima, ne poznajem nijedan primer za nju; prema tome, *a priori* je verovatno da je mitologija zore, u oba društva, nasleđena iz zajedničke prošlosti.[11]

Najzad, ta mitologija je visokog nivoa: ona podrazumeva analizu manje trenutaka a više vidova pojave zore, finu razliku između zle tmine koju Aurore rasteruju i plodotvorne noći čiji plod one prihvataju: tako su najstariji Rimljani vraćeni svom intelektualnom dostojanstvu, nivou vedskih pevača, doduše ne u pogledu poetskog izraza, nego u pogledu shvatanja. Daleko smo od mucanja, od nesposobnosti, pa čak i od »electrodynamic land of enchantment« na koju ih svode primitivisti.[12]

U kome je razdoblju Rim izgubio svoju mitologiju? O tome se mogu samo praviti pretpostavke. Ja lično ne bih suviše davno smeštao početke toga procesa. U svakom slučaju, nesumnjivo ga je ubrzala i dovršila najezda

[10] Vid. sada važan članak: R. Bloch, »Ilithye, Leucothée et Thesan«, *CRAI*, 1968, str. 365—375, i drugi deo (»La saison de l'Aurore«) u *ME*. III, naročito gl. IV.

[11] O godišnjem datumu svetkovine u čast Mater Matute, vid. dalje, str. 343—344.

[12] H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, str. 79. Nedavno je, idući iz jedne krajnosti u drugu, isti autor verovao da je pronašao u Rimu trag indoevropskog shvatanja raja, »Indo-European Paradise Motifs in Virgil's IVth Eclogue«, *Mnem*. 4. S., 15, 1962, str. 133—145. Potrebno je više opreza da bi se vaspostavilo ono što je indoevropsko.

grčke, inače bogate i zanosne mitologije. Zanimljiva je Matutina sudbina u doba *interpretationes:* pošto joj nijedna grčka boginja nije odgovarala u njenoj glavnoj ulozi (*'Ηώς* sa ružičastim prstima bila je samo književni lik), ona je znalački poistovećivana sa Leukotejom, zahvaljujući dvema sličnim obrednim pojedinostima. No, ipak je ostala, u svesti Rimljana, boginja Aurora. Ali je Leukotejina mitologija, koja je na nju prebačena, s jedne strane uticala da se zaboravi stara, a s druge strane ju je povezala sa božanstvom koje u početku sa njom nije imalo nikakve veze: Portunom koji je, izjednačen sa Palemonom, postao njen sin.

Postoji još jedno pitanje koje bi valjalo postaviti, ali koje, zbog nedostatka dokumentacije, ostaje otvoreno: da li su i drugi latinski narodi izgubili svaku mitologiju? Da li su i njihova božanstva postala isto tako bestelesna, isto tako apstraktna kao i rimska? Neki, retki, znaci navode na pomisao da su neki bili manje radikalni. Fortuna Primigenija iz Preneste predstavljena je, u zagonetnoj aporiji koja je određuje, u isto vreme i kao najprva, *primigenia,* i, suprotno tome, kao kći Jupiterova, *puer Jouis;* pošto ta aporija izgleda bitna (i ona podseća na jednu vedsku teologemu istoga nivoa), u iskušenju smo da prihvatimo da je filijacija koja počinje sa Jupiterom stara.[13] U Prenesti postoji neodvojiv bratski par, čije je tipološko srodstvo sa Romulom i Remom nesumnjivo: oni su, međutim, bogovi i kao bogovi upliću se u istoriju njegovog osnivanja.[14] U tim uslovima, priču koja, čak i u Rimu, pretvara blizance u njegove osnivače, vraćene na ljudski plan, Marsove sinove, možda ne treba nužno odbaciti samo zato što je božansko poreklo tuđe verskoj misli najstarijih Rimljana. Ni druga varijanta, po kojoj rimske blizance stvara falus koji se pojavio u ognjištu, a koja isto tako ima paralelu u Prenesti, možda nije kasnije izmišljena: pored toga što Grčka, kojoj je ta tema nepoznata, nije mogla biti njen izvor, ona se sreće u Indiji, gde kult ognjišta ima toliko sličnosti sa kultom ognjišta u Rimu; ako nije potvrđena u vedskoj književnosti, potvrđena je u mnogim epskim predanjima koja, iako zapisana kasnije, mogu biti stara: Kartikeja, bog rata, rođen je iz želje koju je Agni, personifikovani Oganj, osetio pred plemenitim gospođama; tada je ušao u domaće ognjište (*gārhapatya*) i, sa buktinjama (*śikhābhiḥ*) umesto organa, tu želju zadovoljio.[15] Ali još jednom, slučajevi te vrste su retki, religija drugih gradova u Laciju premalo je poznata da bi omogućila da se donese sud.

Ako je dokazano da se u Rimu o mitologiji više znalo u VIII nego u III veku, ipak moramo imati na umu da, za razliku od grčke, ova mitologija, u nedostatku pesnika, nije bila knjiška, izložena iskušenjima književnosti, već se ograničavala na korisno i »lepila« za obredno. U tom smislu, ona je

---

[13] To je predmet gl. III *DL. Primigenius* ne znači »prvorođeni (u odnosu na braću)«, nego »najprvi«.

[14] Vid. Prvi deo, pogl. V.

[15] Romul: Plut. *Rom.* 2, 7; Servije Tullije: *Dion.* 4, 2, 1—4, itd.; Caeculus (Prenesta): Serv. *Aen.* 7, 678; A. Brelich, *Vesta,* 1949, str. 70, 97—98; v. V. Buchheit, *Vergil über Sendung Roms,* 1963, str. 95. n. 380. — Kartikeja: *Mbh.* 3, 14.291—14.292; Agni i Nilina kći: *Mbh.* 2, 1124—1163.

već zasluživala hvale koje Dionisije iz Halikarnasa upućuje teologiji svoga vremena. Kada ga mi upoznajemo, Jupiter O. M. je ozbiljan gospodin dostojan svakog poštovanja i malo je verovatno da su mu Rimljani ili njihovi preci ikada pripisivali ljubavne pustolovine njegovog helenskog homologa.

Najzad, retka je izuzetno povoljna situacija u koju su nas dovele Matralije: gotovo da samo Matutin i Angeronin obred ili likovna predstava podražavaju ili označavaju živopisnu mitsku aktivnost koja se u potpunosti može protumačiti. Za vreme Luperkalija, obavezni smeh mladih ljudi, krv razmazana po njihovom čelu, ostaju neobjašnjeni, ako ne zato što nema paralela kod drugih naroda, a ono zato što se ne zna tačno kakvo je bilo božanstvo kome je priređivana svetkovina. None Kaprotine možda počivaju na nekom izgubljenom mitu o Junoni: to se čak i ne naslućuje. U stvari, objašnjenja za najveći broj rimskih praznika — barem onih koji ih imaju — različitog su tipa: ona se ne tiču bogova, nego ljudi, velikih ljudi iz prošlosti. Trka Luperkovih sveštenika, njihova dva tima, tobože su proizašli iz jedne životne okolnosti blizanaca osnivača, a šibanje koje je istoga dana vršeno, iz nesreće koja se dogodila za vreme Nume; vatre koje su se palile na dan Parilija, iz prizora vezanog za osnivanje; jedna, svakako izmišljena epizoda, iz galske opsade, posmatrana u folkloru ratnih lukavstava, »objašnjava« kult Jupitera Pistora, itd. Ipak, uglavnom, »istorijski« zapis govori samo o ustanovljenju obreda, ne osvetljavajući njihovo odvijanje. Tako je nastao veliki broj malih etioloških legendi, koje su ili čisto ljudske, ili povezuju bogove sa ljudima. Najveći broj je kasnije izmišljen i zanimljiv je samo po tome što potvrđuje određeni religijski stav. Na primer pogađanje Nume i Jupitera, na koje smo gore podsetili, ili pak »mit« koji objašnjava Larentalije od 23. decembra, a koji jasno pokazuje nivo te književnosti.[16] Za vreme vladavine Anka Marcija, jednoga dana, kada se *aedituus* Herkulovog hrama dosađivao, predložio je bogu da se kockaju; ulog: onaj ko izgubi prirediće dobitniku bogatu trpezu i dovešće mu lepu devojku. Kockao se, za sebe jednom rukom, za boga drugom, i, pošto je izgubio, izvršio je pogodbu. Postavio je dakle na oltar obećano jelo i zatvorio u hram najpoznatiju kurtizanu toga vremena, Aku Larenciju. Plamen koji je izašao iz oltara progutao je jela, a gospođa je sanjala da je bog u njoj uživao i da joj je obećao da će joj, sutradan, prvi čovek koga bude srela dati običan mali poklon. I doista, kada je ujutru izašla iz hrama, srela je, po jednima mladića, po drugima starca, u svakom slučaju veoma bogatog čoveka koji ju je zavoleo, njome se oženio i ostavio ogromno nasledstvo posle svoje smrti. Ona je opet zaveštala svoje imanje, naročito zemlju, rimskom narodu koji, u znak zahvalnosti, prinosi žrtvu na njenom grobu, na Velabaru, svakog 23. decembra, posredstvom važnih sveštenika. U toj priči nema, naravno, šta da se zapamti, osim možda to da je osoba u čiju su čast priređivane Larentalije imala neke ideološke veze sa bogatstvom i uživanjem. Ali je iščezla mitologija u pravom smislu reči.

Tim rimske religije, koja je gotovo u potpunosti demitologizirana, u kojoj su ostali mnogi obredi čija su mitološka, pa čak i teološka opravdanja

---

[16] Plut. *Rom.* 5, 1—10, i *Q. R.* 35; Macr. I, 10, 13—16. Za *aedituus,* vid. Latte, str. 410.

zaboravljena, nalazi se samo na retkim mestima indoevropskog sveta. Najpoznatiji je, u Hindukušu, slučaj Indijaca iz bivšeg Kafiristana, koji je postao Nuristan od kada su mu Afganci, krajem prošlog veka, doneli »svetlost« Islama, *nur*, sa nasiljem koje odgovara toj vrsti usluge. Na svojim visoravnima, »Kafiri«, pametan i lep narod, do tada su sačuvali zanimljivu religiju, koja u mnogim crtama podseća na vedizam, a koju je posmatrao *in extremis* jedan engleski putnik, Džordž Skot Robertson, čija je knjiga jedno od remek-dela etnografije.[17] Robertson je posvetio dva izvanredna poglavlja (XXIII i XXIV) religiji, ali počinje sa dva izvinjenja, koja bi mogao potpisati i neki ispitivač rimske religije iz novijih vekova, zamenjujući Islam helenizmom a Šitral Atinom ili Rodosom.

Ne treba zaboraviti da Kafiri Bašgili više nisu izolovana zajednica, u strogom smislu reči. Oni često odlaze u Šitral i trguju sa drugim muslimanskim narodima. Mnogi njihovi rođaci primili su Islam ne prekidajući porodične veze. Jedan od rezultata te slobodne trgovine sa muslimanima je taj da današnji Kafiri Bašgili vrlo lako mešaju sopstvena verska predanja sa predanjima svojih suseda muslimana. Oni brkaju sve, i ja ne smem da napišem ništa što bi se smatralo konačnim, pa čak ni relativno tačnim, o religiji u Kafiristanu. Sve što mogu da pokušam to je da skromno ispričam ono što sam video i čuo. Možda bi mi veće iskustvo sa bašgilskim dijalektom, ili bolji tumači omogućili da raščistim mnoge stvari koje mi za sada ostaju nejasne. Ali, ako sam uspeo da otkrijem tako malo o verovanjima Kafira, siguran sam da je to zato što ni oni sami ne znaju o tome mnogo više. Moglo bi se reći da su, u Kafiristanu, oblici religije ostali, dok je filozofija čijem su izražavanju oni u početku bili namenjeni sasvim zaboravljena. To nije toliko neobično u zemlji u kojoj nema nikakvih arhiva i u kojoj sve zavisi od usmene tradicije.

Kafiri Bašgili, barem najmlađi deo te zajednice, imaju izvesnu sklonost ka skepticizmu. Oni su sujeverni, naravno, ali često se događa, kada se nađu na okupu dva tri mladića sklona šali, da parodiraju ili ismevaju svete ceremonije. Giš (bog rata i ratnika) jedini je bog koji je popularan među tim mladim ljudima. Kult koji oni neguju prema njemu veoma je iskren. Jedan mladi Kafir me je jednoga dana upitao da li i mi, Englezi, kao i on, više volimo Giša nego Imru (Tvorca), a mnogi Kafiri su mi izrazili svoju razočaranost što Evropljani ne znaju ništa o Gišu.

Stariji ljudi i dalje osećaju poštovanje i odanost prema svim bogovima, ali se čini da su Kafiri Bašgili spremni da se odreknu svoje vere u svakom trenutku i bez velikog žaljenja. Oni je napuštaju ili joj se vraćaju naročito iz materijalne koristi, i kod njih se retko uočava nemir savesti zbog vere.

Ovi redovi su izvanredan predgovor Ovidijevom *Kalendaru praznika*.

[17] *The Kafirs of the Hindu-Kush*, 1896. Putovanje je iz 1889—1890. Redovi koje ovde navodimo nalaze se na str. 378—379.

VI. OD MITOLOGIJE DO ISTORIJE

Osnovni lik Mater Matute doveo nas je do glavne stvari, koja je već više puta pominjana, a koju predstavlja indoevropska činjenica: u svojoj najstarijoj državnoj organizaciji i svojoj religiji, Rim se pojavljuje kao nastavljač indoevropske tradicije. Dokle se prostire to nasleđe? Pre etrurskog uticaja, pre grčkog prodora, mogu li se otkriti drugi stari, ne-indoevropski elementi? U kojoj srazmeri su se prvi i drugi povezali, pomešali? Tu se uglavnom srećemo sa problemom supstrata. Kako se on danas postavlja?

Pre nešto više od pola veka, Andre Piganiol je predložio i razradio jednostavno rešenje.[1] Prihvatio je autentičnost »sinecizma« koji analistika vezuje za početke; Rim je osnovan udruživanjem Latina i Sabinjana, od kojih su prvi Indoevropljani, drugi Mediteranci, a doprinos svakog elementa, koji je znatan, prepoznaje se u organizaciji, pravu, religiji. Što se tiče same religije, Indoevropljani su spaljivali mrtve, Sabinjani su kopali grobove koji se nalaze jedni kraj drugih, a ponekad i jedni preko drugih u *sepulcreto* u Forumu; Indoevropljani su uveli u Italiju oltar na kome gori vatra, kult muške vatre, sunca, ptice, i odbojnost prema ljudskim žrtvama; Sabinjanima je kao oltar služilo kamenje koje su trljali krvlju, pokroviteljstvo nad vatrom poverili su jednoj boginji, negovali su kult meseca i zmije i prinosili su ljudske žrtve. Ova konstrukcija, iako dobro postavljena, bila je i morala je biti proizvoljna. Pored toga što Sabinjani, koji su i sami Indoevropljani, nisu mogli igrati ulogu »Mediteranaca« koja im je bila poverena, tada i nije bilo nikakvog načina da se objektivno sagleda ni indoevropska ni mediteranska civilizacija. Tako je autor bio slobodan, suviše slobodan, da između njih postavi oba elementa mnogih antitetičkih parova verovanja, običaja ili institucija, koje mu se činilo da uočava u istorijskom Rimu. U kasnijim radovima, neke od tvrdnji koje su očigledno bile sporne autor je ublažio, ali je, kako se čini, ostalo načelo dvostrukog porekla rimske civilizacije a Sabinjani su protivno svakoj verovatnoći potvrđeni u svojoj ulozi Mediteranaca; po-

[1] *Essai sur les origines de Rome*, 1916. O njemu se raspravlja u *NR*, gl. III (»Latins et Sabins: histoire et mythe«).

vršna *a priori* metoda koja je bila uzrok dihotomijama i raspoređivanju njenih elemenata između dva sastavna dela nije, koliko znam, opovrgnuta.[2]

Za dvadeset pet godina, pojam o indoevropskoj civilizaciji osetno je napredovao, zahvaljujući jedinom prihvatljivom postupku, upoređivanju. Suočenje najstarijih dokumenata iz Indije, Irana, Rima, Skandinavije, Irske omogućilo je da mu se da sadržaj, da se prepozna veliki broj civilizacijskih pojava, naročito pojava religije, koje su zajedničke tim različitim društvima ili barem većini njih. Mnoge od ovih podudarnosti, kao i ona koju smo upravo izložili povodom Aurore, dovoljno su neobične da bi se mogle protumačiti gotovo isključivo nasleđem indoevropskih shvatanja. Isto tako, više njih se uzajamno dopunjuju, upotpunjuju i uzglobljuju, tako da se ne otkriva neorganska prašina manjih ili većih slaganja, nego strukture predstava. Nije ista stvar kada je u pitanju pojam »mediteranske civilizacije«:[3] uprkos mnogim naporima, vrednim poštovanja, on ostaje nejasan i razvija se u proizvoljnosti. I ovde bi poređenje više povezanih oblasti bio jedini mogući istraživački postupak; ali više nemamo polaznu tačku, tačku oslonca koju, za Indoevropljane, predstavlja srodnost jezika; opšte jedinstvo, ili velike pojedinačne celine koje pronalazimo u mediteranskom basenu, ne uzimajući u obzir jezike koje ne znamo, etničke i migracijske srodnosti koje se ne mogu odrediti, neminovno su nepouzdane. Šta više, podaci koji se koriste gotovo isključivo su arheološki, što omogućava, kao što znamo, najsmelija tumačenja.

Srećom, pitanje supstrata više nema onaj značaj koji mu je pridavao *Ogled* iz 1916. Za razliku od Grka, koji su preplavili minojski svet, razne grupe Indoevropljana koje su došle u Italiju bez sumnje nisu morale da se suočavaju sa velikim civilizacijama. Onima koji su zaposeli područje Rima kao da čak nije ni prethodilo gusto i trajno naseljavanje, a predanja kao ono koje govori o Kaku nagoveštavaju da je ono nekoliko urođenika koji su tada mogli da se utabore na obali Tibra bilo isto tako uklonjeno po kratkom postupku kao što su Tasmance, na drugom kraju zemljine kugle, morali ukloniti trgovci koji su došli iz Evrope.[4] Nećemo zaključiti da je sve, u prvobitnom Rimu, nasleđe indoevropskih predaka: mnoge stvari su mogle biti stvorene na licu mesta za nove potrebe, mnoge su isto tako, kao što se stalno događalo u narednim vekovima, mogle biti preuzete, neposredno ili

[2] Autor je međutim ocrtao, 1949, u javnim predavanjima, jednu drugu analizu rimskih religijskih fenomena koja se ne može lako izmiriti sa latinsko-sabinskom dihotomijom, i koju bi valjalo razviti; o tome znam samo ono što je rečeno u *Annuaire du Collège de France*, 1950, str. 200: »Kurs je gotovo u celini bio posvećen problemu porekla. Profesor je pokušao tesno da poveže izučavanje religijskog fenomena sa izučavanjem privrednog i društvenog života, da u nizu praznika pronađe ritam života nomadskih pastira, sedelačkih zemljoradnika, pa čak i lovaca. Morao je da se vrati problemu indoevropske religije«.

[3] Uprkos neslaganju u mnogim metodološkim pitanjima, izražavam poštovanje naročito prema sledećim radovima: Gđa L. Zambotti, *Il Mediterraneo, l'Europa, l'Italia durante la preistoria*, 1954; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I—II, 1942—1945, i *Religione mediterranea*, 1951. Sa velikom informativnošću i jednom spornom metodom, M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, 1939.

[4] Predanja o Starosedeocima izgledaju sasvim legendarna i učena.

posredno, od drugih naroda toga poluostrva, koji su i sami većinom bili naslednici indoevropske prošlosti. Ali je isključeno da je u Rimu došlo do ujednačenog mešanja Indoevropljana i pre-Indoevropljana.

Ako pitanje supstrata tako gubi od svoga značaja, zamenjuje ga drugo pitanje: pitanje homogenosti ili dvojnosti indoevropskih osnivača Rima. Da li je Rim proizašao, razvitkom ili osvajanjem, iz jedne ili više tesno povezanih grupa Latina, ili je, kao što se može zaključiti iz analistike, proizvod stapanja te ili tih grupa Latina i grupe Sabinjana? Elementi su, vidi se, sasvim isti kao u Piganiolovom problemu, ali drugačije obojeni, pošto su ovoga puta obe komponente indoevropske. Ali zato ulog nije ništa manje važan: to je vrednost boga Kvirina, pa prema tome i najstarije poznate teološke strukture u Rimu, trijada koju predstavljaju Jupiter, Mars i Kvirin.

Većina modernih istoričara, ali uz izvesno oklevanje, i dalje naginju dvojnosti, sinecizmu.[5] Prema današnjem stanju dosijea, tome uverenju ne idu u prilog ni arheologija, ni toponimija, pa čak ni, osvetljena spolja, analistička tradicija.

Kao i Piganiolov *Ogled,* kao i Fridrih fon Dun 1924. u prvome tomu svoje *Italische Gräberkunde,* veliki broj autora uvek u načelu pretpostavlja da su dva pogrebna oblika, spaljivanje i ukop, jama i grob, suviše smela tvrdnja u prilog dvojnom naseljavanju. To nije slučaj. U mnogim zemljama, u mnogim razdobljima, dva postupka sa lešom postojala su uporedo a da nije bilo razlike u pogledu rase, jezika, između onih koji su ih primenjivali, pa čak ni razlike u shvatanju onostranog, života *post mortem.* Da ne izlazimo iz indoevropskog sveta, vedski Indijci su koristili i jedan i drugi način, u njihovim tekstovima preovlađuje kremiranje, ali pogrebna himna *RV.* 10, 15, u 14. strofi, pominje i pretke koji su spaljivani i one koji to nisu bili, a strofe 10, 18, 10—13 nesumnjivo se prvo pozivaju na sahranjivanje; ipak, svi mrtvi su išli Jami. U Skandinaviji, gde se zadržala veoma velika civilizacijska homogenost i gde je kretanje naroda dugo vremena bilo smanjeno, ljudi su prestali da različite pogrebne tehnike objašnjavaju etničkim razlikama ili promenama. U prva dva veka prve hrišćanske ere, u trenutku kada rimski uticaj deluje iz daljine, kako beleži Jan de Fris,[6] postoji velika raznovrsnost pogrebnih običaja. Dok u Gotlandu preovlađuju grobovi sa sahranjenim telima i posmrtnim darovima u oružju, u Norveškoj i Švedskoj većinu čine grobovi sa spaljenim telima, iako i tu ima sahranjivanja. U te dve zemlje, darovi u oružju su pravilo, dok ih u Danskoj uopšte nema. Treba bez sumnje prihvatiti da su ove razlike posledica lokalnih i istorijskih okolnosti. U svakom slučaju, njih ne uslovljavaju toliko razlike u predstavama o zagrobnom životu, nego pre različiti trgovinski, pa prema tome i kulturni tokovi koji su uticali na Skandinaviju.

Nešto kasnije, kada ceo germanski svet kreće u Volkerwanderung, nova, provincijalna podela običaja koja se pojavljuje može se doduše delimično objasniti plemenskim seobama, ali, beleži isti autor,[7] »u tome razdo-

[5] Takav stav ima, izgleda, i Latte, str. 113 i n. 2.

[6] *Altgermanische Religionsgeschichte* I², 1956, § 109, str. 148.

[7] *Ibid.*, § 114, str. 152.

blju mešanje različitih tipova grobova dostiglo je toliki stepen da se spaljeni i sahranjeni sreću u istoj porodičnoj grobnici«. Pred *sepolcreto* u Forumu, pred oskudnim nekropolama rimskih bregova, ne treba zaboraviti te primere.[8] Kao što tom prilikom kaže G. Remon Blok, pre nego što će doneti obrnuti zaključak iz očigledno sentimentalnih razloga, »Lacij ima rubni, ivični položaj u odnosu na zone iz kojih potiče tipična vilanovljanska i subapeninska civilizacija gvozdenog doba, to jest južna pomorska Etrurija i oskijsko-umbrijska teritorija. Ova dvostruka blizina može da objasni ukrštanje kulturnih uticaja različitog porekla na njenoj teritoriji, a naročito na području Rima«.[9]

Etničko dvojstvo bi postalo verovatno kada bi postojala uočljiva razlika u tragovima materijalne civilizacije, naročito keramici, ukrasima, na Palatinu, Eskvilinu, Kvirinalu. To nije slučaj. G. Fransoa Vijar, koji je podrobno ispitao keramiku na rimskom području između VIII i V veka, nije uočio nikakvu razliku, i zbog toga smatra da je u drugoj polovini VIII veka — u početku — stanovništvo bilo homogeno.[10]

Drugi razlozi kojima je potkrepljivano dvojstvo slabi su. To što uzvišice na severu Rima nose ime *colles, collis Quirinalis, collis Viminalis*, u odnosu na *montes* koje predstavljaju, s onu stranu Foruma, Palatin, Celij, Cispij, Opij, Fagutal, svakako je značajna razlika, koja može imati objašnjenje u istoriji, na primer, kao svedočanstvo o postepenom širenju, ali je *collis* latinska reč kao i *mons* i ništa ne dopušta da se kaže da su *colles* prvo bili sabinski, a *montes* rimski. Zar u Parizu ne kažemo »la montagne Sainte-Geneviève«, ali i »la butte Montmartre«, »la colline de Chaillot«, »les hauteurs de Saint-Cloud« ili »de Ménilmontant«? Ove razlike upućuju na hronologiju, a ne na prirodu, nacionalnost naseobine.

Neki isto tako pokušavaju da izvedu zaključak o etničkom dvojstvu, na osnovu geografije ili, kao što se od nedavno kaže, geopolitike. Dolina Foruma i Subure, koja je tada bila močvarna, predstavljala je, kažu, stvarnu granicu; s jedne strane su uzvišice Palatina, Celija, Eskvilina bile kao vrh Lacija isturen ka Tibru; sa druge strane, Kvirinal i Kapitol koji ga produžava, Viminal koji ga udvaja, igraju istu ulogu u odnosu na sabinsku oblast, ili u najmanju ruku na Sabinjane koji su se isto tako spuštali ka Tibru putem soli: nije li bilo prirodno da svaka grupa iskoristi to preimućstvo i zauzme, na značajnom trgovačkom mestu, položaje koji joj se nude? Nije potrebno podvlačiti koliko su takva umovanja subjektivna. Ako pristanemo da se upustimo u tu igru, možemo primetiti da za Sabinjane Kvirinal nije bio »zanimljiviji« od Kapitola, koji je blizu Tibra a naspram Palatina. Moglo bi se isto tako uočiti i da je za Latine koji su držali *montes* bilo »prirodno« da rano zaposednu, preko isturenih, spoljašnjih položaja, Kvirinal, odakle je

[8] Vid. raspravu: H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms, RM., Erg.* — H. 5, 1959, str. 36—39. Nasuprot tome, E. Gjerstad, *Gnomon 33*, 1961, str. 378—382, svrstava se na liniju F. von Duhna.

[9] *Les origines de Rome*, 1959, str. 86.

[10] »Céramiques des premiers siècles de Rome, VIIIe—Ve siècles«, izlaganje analizirano (A. Piganiol) u *CRAI*, 1950, str. 292.

neprijatelj mogao ugroziti Eskvilin. Ali čemu navala tolikog oštroumlja? Geopolitika može pomoći da se saopšti, *a posteriori*, poznata priča, ona ne omogućava da se vaspostavi, čak ni da se nasluti nepoznata istorija.

U stvari, na osnovu pregleda samog bilansa iskopavanja ili mape brežuljaka, niko ne bi pomislio da postoji etničko dvojstvo, naporedno nastanjivanje, a zatim ujedinjavanje Sabina i Latina, da analistika, u uslovima koji su uostalom veoma različiti od onih koji se izvode iz tla, nije pričala o dvojnoj pustolovini. Ma šta tvrdili, poglavlja 8—13 prve knjige Tita Livija i uporedni tekstovi i dalje predstavljaju glavni argument: tu se ispituju, a često i traže zemlja, grobovi, keramika, u svetlosti tradicionalne priče o poreklu. Tako, pošto je pošteno priznao da arheologija ne dokazuje »konkretan i stvaran dolazak plemena od kojih je svako donelo različitu civilizaciju«, G. Remon Blok se vraća opšteprihvaćenoj verziji: »Međutim, slaganje brojnih analističkih podataka i informativnih elemenata koje su donela iskopavanja izgleda dovoljno da se prihvati, u celini, ideja o prisustvu dveju različitih populacija, latinske i sabinske, u nastanku Rima«.[11] Isto tako, pošto je smelo protumačio topografiju, Žan Baje zaključuje: »Tako postaje verovatna najstarija analistička tradicija: o dvojnom, latinskom i sabinskom naseljavanju područja; o dvojnom religijskom doprinosu, koji se pripisuje prvim kraljevima, Romulu koji vodi poreklo iz Albe i Numi iz Kura; ali u manje shematizovanom obliku postepenog (ratnog ili mirnodopskog) povezivanja stanovnika koji su u početku bili različiti«.[12] Videli smo u kakvoj nas nedoumici ostavljaju, objektivno posmatrano, i topografija, i »informativni elementi koje su donela arheološka iskopavanja«. Šta onda predstavljaju, koliko onda vrede »obilati podaci koje pruža analistika«, »najstarije analističko predanje«?

Priča o prvom rimskom ratu veoma je dobro iskonstruisana, ali očigledno iskonstruisana. Po jasno izloženim obeležjima i prednostima svakog njenog dela; po nizanju dobro usklađenih ratnih epizoda od kojih nijedna nije odlučujuća i koje ističu, jedna za drugom, ta obeležja i ta preimućstva; po nepredviđenoj, ali u stvari logičnoj evoluciji koja žestoki rat pretvara u nešto više od običnog saveza, u čvrsti spoj, vidimo kako se, pod oružanim sukobima i ljudskim strastima, razvija, ocrtava, ispoljava jedna druga igra, jedan drugi red, sitničava igra pojmova. A tako shvaćena, priča o izgradnji celokupnog rimskog društva odvija se na isti način kao i priče, ne više »istorijske«, nego mitske, koje su poznate kod drugih indoevropskih naroda i koje kazuju kako je celokupno društvo bogova nastalo iz dva dela, u početku naporedo postavljena, zatim suprotstavljena u ratu sa promenljivom srećom, i naposletku istinski stopljena. Navodim uporednu analizu rimske i skandinavske priče koju sam izložio 1949. u knjizi *Indoevropsko nasleđe u Rimu*, rezimirajući ranije radove:[13]

[11] *Les origines de Rome*, str. 86.

[12] *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 1957, str. 23.

[13] *L'Héritage indoeuropéen à Rome*, str. 127—142; vid. str. 21, n. 1.

I. Evo, prvo, pre rata, opisa dveju strana koje će se sukobiti:

1. Na jednoj strani, Romul: on je Marsov sin i Jupiterov štićenik. Upravo je obredno utemeljio grad, primivši znamenje i zaoravši svetu brazdu. On i njegovi pratioci su divni, snažni i hrabri mladi ljudi. Dva su aduta na ovoj strani: veliki bogovi su sa njim, delimično u njemu, i on je pun ratničke smelosti. Ali zato ima dva velika nedostatka u odnosu na bogatstvo i plodnost: siromašan je, i bez žena.

2. Na drugoj strani, Tit Tacije, sa svojim bogatim Sabinjanima. Doduše, oni nisu ni kukavice ni nevernici, naprotiv, ali, u tom istorijskom trenutku, oni se određuju kao bogati. Šta više, upravo kod njih nalaze se žene koje su potrebne Romulu i njegovim pratiocima.

Pre nego što će se suočiti, čak i pre nego što i pomišljaju da se suoče, dve strane su dakle komplementarne. I upravo zato što su komplementarne, Romul, shvatajući da njegovo nepotpuno društvo ne može da preživi, naređuje da se otmu »Sabinjanke« za vreme seoskog praznika boga Konsusa. On tako postupa i da bi imao žene, i da bi primorao bogate Sabinjane da se, uprkos odbojnosti, povežu sa njegovom divljom ruljom.

Svi drugi složno ističu, naglašavaju taj pojmovni, funkcionalni mehanizam prvih događaja. Treba pročitati, kod Tita Livija, I, 9, 2—4, o uputstvima koja Romul daje svojim emisarima kada ih, pre nego što će pribeći sili, šalje u okolne gradove. Oni treba da kažu potencijalnim tastovima: »Kao i sve stvari, gradovi se rađaju iz sićušne klice; zatim, oni kojima pomažu vlastita hrabrost i bogovi stiču veliko bogatstvo i slavno ime. Poznato je da su bogovi prisustvovali nastanku Rima, i da mu hrabrost neće nedostajati; da se dakle nisu gnušali, kao što i priliči članovima iste ljudske rase, da mešaju svoju krv i svoj rod«.

Di i *uirtus*, bogovi i hrabrost ili muška snaga sasvim dobro određuju mehanizam prvih dveju funkcija; *opes*, bogatstvo, moć koja se sastoji u imovini, u mogućnostima delovanja, kao i mogućnosti oplođenja i razmnožavanja koje ovde označavaju *sanguis ac genus*, isto tako jasno pokazuju bitna obeležja treće. *Di*, to su božanski preci dva brata i ono što je posmatranje ptica obećavalo u pogledu mesta budućega Rima, to jest dvostruka natprirodna komponenta koju oni donose u miraz: što se tiče *uirtus*, oni je još nisu dokazali u ratu, ali je osećaju u sebi; *opes* je jedina stvar koju još nemaju ni potencijalno ni stvarno, koja nije upisana u njihovoj prirodi: kada je budu stekli i pomešali *sanguinem*, sinteza triju načela koja su u početku bila podeljena između dva susedna naroda obezbediće Rimu mesto u istoriji, *nomen*. I sinteza će u stvari imati taj rezultat. Jedan drugi istoričar, Flor, prikazujući sasvim uprošćeno rat (I, 1), piše da, posle pomirenja, Sabinjani odlaze u Rim i *cum generis suis auitas opes pro dote sociant*, dele sa svojim zetovima, kao miraz, svoja nasledna bogatstva.

U trećoj knjizi *Kalendara praznika* (st. 178—199), Ovidije daje istu pojmovnu podstrukturu događaju, ali u dramskom obliku: sam bog Mars priča kako je Romula, svoga sina, naveo na misao da otme Sabinjanke:

Bogati susedi nisu želeli takve zetove bez *opes* i nisu pridavali značaja činjenici da sam ja izvor njihove krvi. Zbog toga sam se rastužio i izazvao sam u tvome srcu, Romule, raspoloženje koje je odgovaralo prirodi tvoga oca; rekao sam ti: prestani sa molbama; ono što tražiš steći ćeš oružjem...

I ovde su dva Romulova »aduta« s jedne strane njegovo božansko poreklo, bog *auctor sanguinis*; s druge strane, zahvaljujući neposrednom nadahnuću od strane toga boga, ratoborna odluka, *patriam mentem*, i oružje, *arma*. Njegovi partneri su bogataši, *uicinia diues*, koji preziru njegovu *inopia*.

Dionisije iz Halikarnasa (2, 30, 2 i 37, 2), rečit kao i uvek, i sledeći nešto drugačije predanje (ne dva, nego tri naroda, između kojih su podeljena tri aduta), ipak još uvek izražava istu osnovnu strukturu. Predviđeni od strane Romula za

bračne veze, latinski gradovi odbijaju da se ujedine sa tim pridošlicama »koji nisu ni značajni po bogatstvu, ni slavni po nekom podvigu«. Romulu koji je tako ograničen na svoje božansko obeležje i na Jupiterova obećanja, preostaje samo da se osloni na profesionalne vojnike, što on i čini, pozivajući između ostalih pojačanja i Lukuma iz Solonija, »čoveka od akcije i slavnog u ratnim stvarima«.

Takva je, svuda, osnovna nit celokupnog zapleta: Romulova potreba, iskušenje, namera, delanje teže da izgrade celovito društvo namećući »bogatima« ujedinjenje sa »hrabrima« i »bogovima«.

II. Rat se sastoji iz dve epizode. U svakoj je jedna od dve strane na pragu pobede, ali se svaki put situacija menja a odluka udaljava, izmiče.

1. Prvo tarpejska epizoda. Ona je ispričana na različite načine, ponekad (to su najlepši oblici: Propercije...) sa ljubavnom strašću kao pokretačem, ali se čini da ju je u najčistijem obliku preneo Tit Livije (I, 11, 5—9). Tit Tacije, poglavar bogatih Sabinjana, sjajem zlata, narukvica i nakita koji blista na rukama njegovih ljudi, zavodi kćerku Rimljanina zaduženog da čuva glavni položaj na Kapitolu. Izdajom dovedeni na taj uzvišeni položaj, Sabinjani, čini se, moraju biti pobednici.[14]

2. Oni to gotovo da zaista i jesu, kada započinje druga epizoda. Ovoga puta, Romul je taj koji pobeđuje (Liv., I, 12, 1—9). U bici koju vode, u dolini kraj Foruma, Romulovi pratioci, saterani na Palatin, i Tacijevi Sabinjani, gospodari Kapitola, prvi popuštaju i povlače se u neredu. Tada Romul diže oružje ka nebu i kaže: »Jupiteru, verujući u tvoja znamenja podigao sam ovde na Palatinu prve temelje Rima. Oslobodi Rimljane straha i zaustavi njihov sramni beg. Na ovome mestu obećavam da ću ti podići hram, o Jupiteru Statoru, da podseća potomstvo da je tvoje pokroviteljstvo spaslo Rim«.

Izrekavši ovu molitvu i sa osećanjem da je ona uslišena: »Sada, Rimljani, reče on, blagonakloni i veliki Jupiter vam naređuje da stanete i ponovo započnete bitku.«... Ostatak rimske vojske, ponesen hrabrošću svoga kralja, nanosi poraz Sabinjanima...

Tako Tacijevom podmićivanju, nečasnoj kupovini (*Scelere emptum*), Romul suprotstavlja obraćanje velikom bogu, vrhovnom gospodaru Jupiteru, onome čije su auspicije potvrdile rimsku veličinu. I taj bog se na neposredan, mističan ili magijski način upliće i, suprotno svakom očekivanju, obrće moral dveju vojski i preokreće ishod borbe.

Vidimo smisao ove dve epizode i kako se one u suštini vezuju za obeležja dveju strana, onako kako su u početku prikazana: Rimljani i Sabinjani, Romul i Tit Tacije, bore se, doduše, i to podjednako dobro, i ono što ih suprotstavlja ne treba tražiti ni u hrabrosti ni u strateškoj veštini. Ali vođa bogatih Sabinjana s jedne strane, polubog Romul s druge strane imaju načina da se umešaju u bitku i usmere pobedu: bogati pribegava zlatu, lukavom i sramnom potkupljivanju, još ne pomoću novca, nego pomoću nakita, i to potkupljivanju ženskog srca; polubog dobija od svemoćnog Jupitera besplatno čudo koje pretvara poraz u pobedu. Da bi se osetila logična struktura celog ovog skupa, treba samo shvatiti da je nemoguće zamisliti obrnute uloge, da Romul bude onaj koji potkupljuje, a Tit Tacije onaj koji prima »božansko« čudo: to ne bi imalo smisla. Tit Tacije i Romul čak i ne postupaju prema svome karakteru, već prema funkciji koju predstavljaju.

III. Kako se rat završava? Tu se nije umešala nikakva vojna odluka. Polubog je onesposobio bogataša, čudo nebeskog boga je potrlo moć zlata i preti opasnost da se borba produži u nedogled. Tada dolazi do pomirenja: žene se bacaju između

[14] O Tarpeji, vid. moj ogled na kraju zbirke pod tim naslovom (1947) i belešku, *REL*, 38, 1960, str. 98—99. Tema je svakako preuzeta iz Grčke: A. H. Krappe, *RhM*, 78, 1929, str. 249—267.

svojih očeva i svojih otmičara. I sve se tako lepo završava da Sabinjani odlučuju da se ujedine sa Romulovim pratiocima, donoseći im u miraz, kako kaže Flor, *auitas opes*. Oba kralja, postavši saradnici, uvode kultove: Romul samo Jupiterov; Tit Tacije kult čitavog niza bogova vezanih za plodnost i za tle, među kojima je i Kvirin. Nikada više, ni za vreme dvostruke vladavine ni kasnije, neće se govoriti o nesuglasicama između sabinske komponente Rima i komponenti koje potiču od Latina, Albe, Romula. Društvo je potpuno. Hemičari će reći da su se valence različitih elemenata uzajamno zasitile. Da se poslužimo rečima Tita Livija, Romulova grupa na čijoj su strani, u početku, bili *deos et uirtutem*, dobila je ono što joj je nedostajalo, *opes*, a uz to i žene, zalog nacionalne plodnosti.

Vidimo da su, od početka do kraja, logička veza, značajna namera, nužnost epizoda jasni. Sve je usmereno u istom pravcu, sve izražava i iznosi istu pouku: to je istorija, u tri dela, utemeljenja celog jednog grada na osnovu njegovih funkcionalnih komponenti koje se smatraju već postojećim i koje su u početku odvojene. Prva etapa: pojava tih odvojenih, nepotpunih komponenti, od kojih je najmanje jedna, ona najbolja, nedovoljna, nesposobna za život kao takva; druga etapa: rat, u kome svaka komponenta izražava svoj duh, svoju suštinu, u karakterističnoj epizodi (zlato s jedne strane, magija s druge strane, odnoseći prevagu nad borbom u pravom smislu); treća etapa: nepredviđeno, ali veoma čvrsto i konačno povezivanje ovih elemenata u jedinstveno društvo. I rimska istorija počinje.

Odakle su Rimljani preuzeli ovu shemu? U načelu bi se moglo pomisliti da je nisu preuzeli ni od kuda i ni od koga, da je ona svojstvena njihovom duhu, da su je, u pravom smislu reči, izmislili. Ali upravo ovde poređenje sa predanjima drugih indoevropskih naroda donosi osvetljenje koje latinska filologija ne može sama po sebi da pruži, razrešava nedoumicu iz koje književna kritika ne može sama da se izvuče. Naime i drugi indoevropski narodi sebi objašnjavaju, u nekoj uzgloblјenoj povesti, nastanak celokupnog društva po sistemu triju funkcija, polazeći od njegovih elemenata koji su u početku rasuti. Samo ću ukratko ponoviti skandinavski oblik toga predanja, priču o ratu, a zatim izmirenju Asa i Vana.

Tu više nije u pitanju čisto ljudsko, nego božansko društvo, a razlika je uostalom dosta ublažena činjenicom da su bogovi koji sačinjavaju to božansko društvo preci ljudskog, skandinavskog društva i da se neosetno prelazi sa jednog na drugo. Priča nam je poznata preko dva teksta islamskog naučnika Snorija Sturlusona i preko četiri strofe jedne lepe edske pesme, *Völuspá*, »Proroštvo Proročice«. Naravno, hiperkritika je pokušala da ovim dvama svedočanstvima porekne svaku vrednost: Eugen Mok je hteo da pretvori Snorija u tipičnog krivotvoritelja, iz čijih se dela može zadržati samo ono što je i inače poznato, i veoma površnim argumentima je pokušao da dokaže da se četiri strofe pesme *Völuspá* ne odnose na skup koji nas zanima. Dvostruka rasprava, koju ovde nikako ne možemo da reprodukujemo, pa čak ni da damo njen sažeti pregled, pokazala je neosnovanost i Snorijeve osude i potcenjivanja strofa 21—24 u pesmi *Völuspá*. Evo kako su se događaji odvijali u tri etape.

I. Skandinavci poznaju dva božja naroda sa jasnim osobenostima, Ase i Vane. Asi su bogovi koji okružuju Odina i Tora (»Asathorr«, kako se ponekad kaže); posebno je Odin, njihov poglavar, kralj-bog-čarobnjak, zaštitnik zemaljskih poglavara i proroka, u njegovoj vlasti su delotvorna runa i uopšte sile koje mu omogućavaju neposredno delovanje u svim oblastima; Tor, bog sa čekićem, veliki je nebeski borac, uništitelj divova, koji najveći deo vremena provodi u kaznenim ekspedicijama, i koga prizivaju da bi pobedili u pojedinačnim borbama. Nasuprot tome, Vani su bogovi plodnosti, bogatstva i sladostrašća; o trojici glavnih među njima, Njordu (koga Tacit opisuje u Germaniji u obliku boginje Nerte), Freju i Freji, sakupljeni su mitovi, kultovi koji su u tom pogledu značajni.

Snori (*Ynglingasaga*, 1—2), koji ih do maksimuma antropomorfizuje, smešta Ase i Vane, koji su susedi, ali potpuno odvojeni, u oblast donjeg »Tanaisa«, blizu Crnog mora: jedni obitavaju u Asalandu ili Asahejmu, sa Asgardom kao zamkom-prestonicom; drugi obitavaju u Vanalandu ili Vanahejmu.

II. Druga etapa (Snorri, *Yngl.* 4, početak; *Voluspa*, 21—24). Asi napadaju Vane i iz toga ishodi, kako kaže pesma, »prvi rat na svetu«. »Odin je, kaže Snori, krenuo sa svojom vojskom na Vane; ali su se ovi oduprli i odbranili svoju zemlju; pobedivala je čas jedna, čas druga strana; svaka je pustošila zemlju one druge i jedna drugoj su nanele štete...«

Preko pesme, koja je zadihana, puna aluzija, upoznajemo obe — i jedine — ratne epizode:

1. Veštica po imenu Gulvejg »Opojnost (ili Moć) zlata«, koja je očigledno potekla od Vana ili su je oni poslali, dolazi kod Asa; ovi je spaljuju i ponovo spaljuju u Odinovoj sali, ali ne uspevaju da je ubiju: ona je i dalje živa, ima čarobnu moć; a naročito »je uvek zadovoljstvo zle žene«.[15]

2. Odin, veliki bog čarobnjak, poglavar Asa, baca koplje na neprijatelja, vršeći prvi put magijski čin koji tekstovi mnogih saga kasnije pripisuju ljudskim poglavarima i čiju nameru tada tačno određuju: reč je o tome, kaže u sličnom slučaju *Eyrbyggjasaga* (44, 13), »da se magijskim putem osvoji *heill*, sreća«; a u *Styrbjarnar tháttr Sviakappa* (gl. 2 = *Fornmanna Sögur*, V, 250), sam Odin daje švedskom kralju Eriku stabljiku trske i kaže mu da je baci na neprijateljsku vojsku izgovarajući reči: »svi ste vi u vlasti Odina!« Erik sluša savet boga: u vazduhu, trska se pretvara u koplje i neprijatelji beže, obuzeti paničnim strahom. Upravo taj čin, ako se tako može reći, predstavlja Odina, čin koji mora da mu obezbedi pobedu. On međutim ne uspeva, pošto ista strofa zatim opisuje prodor Vana u tvrđavu Asa.

III. Treća etapa (Snorri, *Yngl.* 4). Umorni od tog skupog smenjivanja polovičnih uspeha, Asi i Vani sklapaju mir. Nepredviđeni mir, koji je isto toliko potpun koliko je rat bio žestok; mir kojim, prvo kao taoci, zatim kao jednaki, »nacionalni«, glavni Vani, bogovi Njord i Frej, boginja Freja dolaze da iznutra upotpune, plodnošću i bogatstvom koje predstavljaju, društvo Odinovih bogova. Oni se u njega tako dobro uklapaju da, kada »kralj« Odin umire (jer u *Ynglingasaga*, bogovi su neka vrsta nadljudi koje uprkos svemu vreba smrt), Njord, a posle njega Frej postaju kraljevi Asa. Nikada više, ni u kakvim okolnostima, neće biti ni senke sukoba između Asa i Vana, a reč »Asi«, osim ako se drugačije ne kaže, označavaće i Njorda, i Freja i Freju kao i Odina i Tora.

Nema potrebe podvlačiti potpuni paralelizam ne samo ideoloških vrednosti koje su na svojoj početnoj tački, nego i spletki, od početka do konačnog rezultata, preko

[15] Međutim, J. de Vries, koji je uglavnom potvrđivao moju analizu, predložio je za strofe 21—22 pesme *Völuspá* novu analizu, koja mi izgleda i suviše kritična i suviše slobodna (*ANF*. 77, 1962, str. 42—47). Uostalom, i da je bio u pravu, ipak bi dve aluzije iz ovih stihova i dalje predstavljale narod Vana s jedne strane, Odina sa druge strane, od kojih svako protiv suprotne strane koristi karakteristična sredstva: *seiðr* Vana, Odinovo koplje. Ali mislim da te dve strofe treba osvetliti, shvatiti pomoću postojanijih oblika mita: 1. Snori potvrđuje da obe strane naizmenično odnose pobede, bez odlučujućeg rezultata; 2. izmena koju je Saxo Grammaticus uneo u mit (1, 7, 1), pomoću zlatne statue koja je poslata Odinu i pohlepe koju to zlato izaziva u srcu Odinove žene, potvrđuje da imenu *Gullveig* treba dati njegov puni smisao, i da stih 22, 4 ne pravi aluziju na »incest« Vana, nego na podmitljivost žene Asa zbog želje za zlatom. Upućujem na gl. VII moje knjige *Du mythe au roman*, 1970, posebno str. 99—105 (upor. *Les dieux des Germains*, 1959, gl. I). I dalje mi se više dopada ono što je J. de Vries rekao o ratu Aza i Vana u *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², 1957, str. 208—214; upor. W. Betz, *Die altgermanische Religion*, u W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss*², col. 1557—1558 i *passim*.

dve epizode u kojima se na izražajan način sažeto govori o ratu između bogova bogataša i bogova čarobnjaka. To izgleda teško zamisliti, naročito s obzirom na to da drugi indoevropski narodi poznaju slične priče, da je slučaj dva puta sklapao tu veliku celinu. Najjednostavnije, najprostije objašnjenje dobijamo ako prihvatimo da su Rimljani, kao i Skandinavci, preuzeli ovaj scenario iz nekog zajedničkog ranijeg predanja i da su samo osvežili njegove pojedinosti, prilagodili ga svojoj »geografiji«, svojoj »istoriji« i svojim običajima, unoseći u njega imena zemalja, naroda i junaka na koje im je ukazivala savremena situacija.

Ovo objašnjenje se uklapa u Momzenovo: ono se odnosi na teme, a Momzenovo na imena.[16] Već postojeća indoevropska priča o uspostavljanju celovitog društva dobila je jasne konture u etničkom okviru Latina, Sabinjana, možda i Etruraca, zato što je na nju ukazivalo kasnije demografsko kretanje Rima, zato što je, u V i IV veku, kako se može zaključiti na osnovu nekih indicija, sabinsko stanovništvo naselilo već uređeni grad i to brežuljke na severu; konačni ugovor koji je uspostavio sinecizam poprimio je izraze, stil koji otkrivamo, kako smatra Momzen, po uzoru na *collatio ciuitalis* koja je, 290. godine, na izvestan način, doista stopila oba društva.[17]

Sklonost ka korišćenju već postojećih, epskih ili mitskih, legendi u vaspostavljanju najstarije istorije svakako je urođena čoveku, jer se njene posledice uočavaju gde god se takva istorija čita. Navešću samo jedan primer koji je značajan zato što nije star ni jedan vek; on se tiče jednog drugog naroda sa indoevropskim jezikom i tradicijom i odnosi se na istu građu koja je u Rimu stvorila legendu o dva naroda.[18] Oseti sa Kavkaza, koji potiču od Alana, jedini su potomci koji danas postoje u skitskoj skupini, što im u svakom pogledu daje značaj koji nema veze sa njihovom malobrojnošću: njihov jezik, iranski, poslednje je svedočanstvo iz velike grupe dijalekata, a priče, narodni običaji, prikupljeni u XIX veku, ali veoma stari, često se pridružuju Herodotovim, Lukijanovim i Amijanovim opisima Skita i Sarmata. Oni naime imaju zbirku epskih legendi, koja se pročula po čitavom severnom Kavkazu, a koja se odnosi na jedan mitski narod iz starih vremena, Narte. Ovaj narod uglavnom sačinjavaju tri porodice, od kojih je svaka određena nekom osobenošću, a skup tih osobenosti gradi strukturu koja očigledno produžava društvenu podelu, čas teorijsku, čas praktičnu, zajedničku svim Indoirancima, na sveštenike, ratnike i stočare-zemljoradnike: Pametni (*Alægatæ*), Jaki (*Æhsærtægkatæ*), Bogati (*Boratæ*). Veliki deo tih priča posvećen je surovim borbama između Jakih i Bogatih, u kojima svaka porodica pokazuje svoje prirodno preimućstvo: ovde čista hrabrost (potpomognuta katkad velikim čarobnjacima), tamo bogatstvo, lukavstvo (često nepošteno), brojnost. Prvi ruski posmatrač koji je uočio više tih priča bio je oduševljen i, pomoću prilično loših igri reči, poslužio se njima da

[16] Ako bismo dakle jednoga dana uspeli da dokažemo, arheološki, da je postojala etnička dvojnost u vreme nastanka Rima, priča koju saopštava analistika ipak bi i dalje bila »montirana«, istoricizovan mit bi prekrio istoriju.

[17] Vid. sada drugi deo moga izlaganja (»Naissance d'un peuple«) u *ME*. I, str. 332—334 i 434, n. 7, J. Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, 1967 (upor. *IR*. str. 211—215).

[18] *ME*. I, str. 545—549.

ustanovi »preistoriju« Oseta: ukratko, po njemu, *Boratæ*, neka vrsta Sabinjana, bili su najstariji stanovnici zemlje u koju su zatim upali *Æhsærtægkatæ*, koji su došli iz inostranstva, sa severa Irana; ratovi o kojima govore epski tekstovi bili su ratovi za naseljavanje i završili su se ujedinjenjem: posle smrti glavnog junaka *Æhsærtægkatæ*, njegovi preživeli drugovi stopili su se sa svojim pobednicima. V. B. Pfaf, koji je izrekao ovaj sud, bio je značajan čovek: prvi časopis za kavkaske studije, koji je došao do svog četvrtog toma (1870), nije mogao da odbije članak, ali ga je redakcija propratila beleškom, pohvalnom, kojom sebe oslobađa odgovornosti.[19] Ova »operacija istorija« bila je bez sutrašnjice: već je XIX bio suviše kritičan, i jedan drugi naučnik, onaj koji je zapravo osnovao osetske studije, Vsevolod F. Miler, već je bio na poslu. Tako nije bilo na Islandu krajem XII veka, kada je Snori, humanizujući bogove Ase i bogove Vane, pisao na osnovu jednoga mita »najstariju« skandinavsku »istoriju«; a nije bilo ni u Rimu, tri ili četiri veka pre naše ere, kada su ugledni naučnici unosili, otelotvorivali u latinskom vremenu i prostoru stari tradicionalni mit koji je objašnjavao kako se jedno društvo utemeljuje polazeći od tri (ili dve) grupe od kojih svaka ima jednu (ili dve) od triju funkcija neophodnih za normalan život.

Rat Romula i Tacija tako predstavlja prvi primer procesa istorizacije mitova, pretvaranja priča u događaje, koji je bio veoma korišćen među analistima ili njihovim prethodnicima i koji je čak, tako upotrebljen, karakterističan za Rim. Za poslednjih četvrt veka, veliki broj takvih slučajeva otkriven je u kraljevskoj istoriji, kao i u istoriji prvog republikanskog rata: strukturna antiteza Romula i Nume određuje dva tipa vlasti koji su podjednako zdravi i nužni, a to je vlast dva vedska vladara, Varune i Mitre;[20] celokupni sadržaj treće vladavine, sa pobedom trećega Horacija nad trojkom Kurijacija, prenosi ono što, u obliku mita, predstavlja život boga ratnika Indre, sa pobedom junaka Trite, »trećega«, nad trostrukim demonom;[21] dva bogalja, čija je veza na tome mestu u priči sama po sebi neverovatna, Koklit i Scevola, Kiklop i Levoruki, koji jedan za drugim spasavaju Rim od Porsenine opsade, jedan parališući etrursku vojsku čudotvornim pogledom svoga oka, drugi žrtvujući desnu ruku pred etrurskim vođom u junačkom postupku lažne zakletve, grade par koji je sličan skandinavskom paru Slepog boga i Jednorukog boga, Odina i Tora, od kojih je prvi, kao naknadu za žrtvovanje oka, dobio natprirodno znanje, a drugi spasao bogove ostavljajući desnu ruku u čeljustima demona-vuka.

Tako se uzajamno dopunjavaju podaci koje je dalo razmatranje obreda posvećenih Mater Matuti. Rimska mitologija je zaista postojala, bogata koliko i mitologija vedskih Indijaca i Skandinavaca. Veliki delovi, koji se tiču mnogih bogova, svakako su nestali. Ali su sačuvani drugi, i to značajniji, — tri slučaja koja smo upravo naveli spadaju u ideološka područja Jupitera

[19] *Sbornik svěděnij o kavkazskih gorcah*, 4, 1870. i, 3, str. 1 (i n. 1) — 7, naročito str. 4—5.

[20] *MV*. g. II, rezimiran u *ME*. I, str. 274—278.

[21] *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, 1964, str. 21—22 (upor. *Heur*, str. 17, n. 2), gde ćemo naći kritiku teze (H. J. Rose, itd.) koja u istoriji Horacija i Kurijacija vidi vešto napisan roman građen na osnovu već postojećih imena mesta i predmeta (*Tigillum Sororium, Pila Horatia, Janus Curiatius*...); rezime u *ME*. I, str. 278—280.

i Marsa. Mitovi su samo bili doneti iz božanskog sveta u ovaj svet a njihovi junaci više nisu bogovi, nego veliki ljudi u Rimu, koji su prihvatili njihov uzor. Oni su ipak nastavili da igraju, možda su čak i bolje igrali ulogu *exempla*, ohrabrenja, opravdanja, koja je u svim društvima jedna od funkcija mitologije.

Da se vratimo našoj polaznoj tački, uporedno tumačenje priče o prvom rimskom ratu, na koje smo upravo podsetili, opovrgava jedno od tradicionalnih objašnjenja boga Kvirina. Značenje toga boga, videćemo uskoro, predstavlja jedno od glavnih mesta, čvorište studije koju započinjemo. Zavisno od toga da li ga shvatamo na ovaj ili onaj način, kao boga iz najstarijeg rimskog ili čak predrimskog društva, ili kao boga koji je donet, pridodat u okviru neke strane, na primer sabinske, komponente, sve se menja, i to ne samo na njegovom području: sa njim su povezani Jupiter, Mars, mnogi bogovi plodnosti. To ćemo kasnije potanko ispitati, ali možemo da uočimo ovu značajnu negativnu činjenicu: analistička priča o sinecizmu, pošto je mitskog porekla, ne može se smatrati uporištem za tezu o sabinskom Kvirinu.[22]

Uprkos spektakularnoj privrženosti značajnih autora ideji o prvobitnoj sabinskoj komponenti,[23] čini se da ona gubi pristalice. Drugi, isto tako značajni autori, u poslednje vreme su je napustili. Ali, čak i kod njih, kada je u pitanju Kvirin, ostaje nešto od tumačenja na koje je upućivala analistička tradicija. Bilo da je sabinska ili latinska naseobina, nasuprot, kako kažu, celini Palatin-Eskvilin, ili da je naprotiv istureni položaj te celine, *collis Quirinalis* je u svakom slučaju Kvirinov brežuljak, koji je dobio ime po Kvirinu. Pošto je to mesto, koje je izvan prve skupine brežuljaka (*montes*), tek kasnije, zahvaljujući pravom sinecizmu, uključeno u celinu koju predstavlja *urbs*, možda je tek tada njegov bog ušao u zajednički panteon. Čak i kada je u pitanju nacionalnost, vidimo da je objašnjenje Kvirinovog prisustva, njegove uloge u rimskoj religiji isto: to je uvek bog koji je prvo odvojen, vezan ako ne za narod, a ono barem za neko spoljašnje mesto, a koji se pridružuje, dodavanjem, bogovima brežuljaka. Kasnije ćemo raspravljati o ovom objašnjenju, ali ovde treba pokazati da se ono ne nameće samo po sebi, da nije logički nužno. Ono naime počiva na jednom neizraženom postulatu: brežuljak je nazvan *Quirinalis* pre nego što je pripojen gradu, a Kvirin je njegov posebni bog, eponim, već u prvoj naseobini. No stvari su mogle i drugačije da se odigraju: ne uzimajući zvanično ime »Jupiterov brežuljak«, nije li drugi brežuljak na severnom pročelju, Kapitol, postao, tokom istorije, kultno boravište toga boga koji je, svakako, još od početka, primao kult na Palatinu u istom svojstvu kao i Mars? Veze između Kvirina i tla mogle su biti paralelne, pošto je njegovo smeštanje na novi brežuljak dovelo još samo do promene imena. Videćemo kasnije da drugi razlozi navode na misao da je organska trijada Jupiter-Mars-Kvirin predvodila, od početka, latinsko društvo u najstarijoj naseobini, u prvom kraljevstvu (*regnum*). Pošto je to društvo postepeno pripojilo sve brežuljke, kult njegovih glavnih božanstava mogao je biti podeljen na kraju toga širenja, tako da Jupiter zauzme Kapitol a Kvirin ono što će, posle njega, biti nazvano *Quirinalis*. Izbor između tih suprotnih objašnjenja boga kao, u osnovi, »Ortsgottheit«, ili kao preuzetog boga, zavisiće od onoga što će produbljenija razmatranja pokazati o njegovoj prirodi i o njegovoj funkciji.[24] U svakom slučaju smatra se da ime *collis Quirinalis* ne nameće prvo i ne isključuje drugo.

Ovo razmišljanje, uzgred budi rečeno, ne važi samo za *collis Quirinalis*: ne postoji čvrsta, apsolutna povezanost između kulta i mesta na kome se on upražnjava u istorijskom dobu. Iz onoga što na Forumu predstavljaju *Regia*, *aedes Vestae* koje mi poznajemo ne treba zaključiti da su shvatanja, pravila, običaji koji se na njih odnose nastali posle zauzimanja Foruma: *rex* i *Regia*, kao i javno ognjište, već su postojali u prvoj naseobini. Kada je Forum zaposednut u dovoljno bezbednim uslovima, na njemu su smešteni *rex* i vestalke, »kraljevska kuća« i ognjište, koji su tu sasvim prirodno preneli svoja obeležja, svoje tradicionalne osobenosti.[25]

---

[22] Jedan drugi razlog, paralelizam činjenica vezanih za Iguvij, sasvim će pobiti tu tezu: dole, str. 161—162.

[23] Ovo uverenje često zamenjuje dokaze koji mu nedostaju vatrenim potvrđivanjem ili pozivanjem na autoritet. Tako C. Koch, *Religio*, 1960, str. 25: »Jedenfalls gibt es heute keinen Bodenforscher, der es wagte, etc.«. Jacques Heurgon, *Rome et la Mediterranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, 1969, str. 92, priznaje da je prisustvo Sabinjana u nastanku Rima, prvobitno sabinsko obeležje Kvirinala predmet, ne dokazivanja, nego verovanja: »Zaključićemo, kaže on, razboritim izrazom vere u predanje i optužbom na račun manjkavosti arheologije«. Argumenti koji tako razložno boje ovo poverenje nisu delotvorni: 1) Suprotnost između *montes* (Palatin...) i *colles* (Kvirinal...) ne govori ništa o nacionalnosti najstarijih stanovnika (*collis* nije ništa manje latinska reč nego *mons*) i bez sumnje potvrđuje samo razliku u vremenu osvajanja (upor. str. 80—81); — 2) ako su i postojali »sabinski bogovi« na Kvirinalu, to ništa ne dokazuje o poreklu: dobro je poznato da su posle uspostavljanja velikog Rima, na severozapadnom bregu sabinski doseljenici prirodno bili najjači; ali koji bogovi? Kao i Visova (*RL*. I, V. »Sancus«, IV. 1909. col. 316—318), i ja sumnjam da je sabinstvo Sema Sankusa i Dija Fidija (koji se često mešaju, kao što su obojica bila izjednačavana sa grčkim Heraklom) išta drugo do »gelehrte Kombination« (D. F. nosi dvostruko, sasvim latinsko ime; rimske *semones* pominju se u pesmi arvalske braće: koren *Sancus* potvrđen je u latinskom; kult S. S. nije poznat izvan Rima i njegove neposredne okoline). M. Poucet, koji isto tako odbija da u prisustvu kulta Sema Sankusa vidi dokaz da je Kvirinal u početku bio sabinski, hipotetično vaspostavlja razvojni put: »Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point«, *Recherches de philologie et de linguistique*, Louvain, 1972, str. 53—68; 3) dvojstvo *Salii Palatini* i *Salii Collini* počiva na pojmovnom povezivanju njihovih bogova (dole, str. 285—287) i prirodno je da su se dve grupe odomaćile tamo gde je na prvom ili drugom mestu obitavao njihov bog; 4) drugačiji je slučaj Luperkovih sveštenika *Quinctiales* i *Fabiani*, a argument izvučen iz kulta kome su *Fabii* možda služili na Kvirinalu pogrešan je (vid. dole, str. 583, n. 1 i, podrobnije, *ME*. III, str. 294—297); 5) »to što je Rim u stvari bio dvostruki grad, piše M. Heurgon, suviše dobro objašnjava mnoga obeležja njegovih prvobitnih institucija da bi se u tom pogledu moglo odbaciti jednodušno svedočanstvo autora«; pre nego »svedočanstvo«, reći ćemo samo »priča«; ali koja su ta neodređena »mnoga obeležja«? Pozivanje na maštarije iz *Ogleda o nastanku Rima* Andrea Piganiola (dole, str. 76) može samo da uznemiri, a pozivanje na *Lupercalia* Andreasa Alföldija (koje treba da se pojave) ne zadovoljava nas. Hipoteze (str. 231—235) koje autor postavlja o »načinu stvaranja legendi« nemaju osnovu u tekstovima.

[24] Dole, prvi deo, pogl. II, V i VI.

[25] U skladu sa tim, ne treba uzimati u obzir, kada se tumače *Regia* i *aedes Vestae*, ostatke sasvim različitih građevina koje su zauzimale njihova buduća mesta na Forumu (kolibe, zatim dva mala hrama pod delom prve, četvrtasta ravna ploča pod drugim).

VII. INDOEVROPSKO NASLEĐE U RIMU

Ono što prethodi dalo je više primera neophodnosti da se u istraživanju i razumevanju najstarijega Rima vodi računa o indoevropskom faktoru, to jest da se uporeduju rimske činjenice sa sličnim činjenicama u Indiji ili Skandinaviji, Irskoj ili Osetiji. Da li je ovo poređenje moguéno? Neki *a priori* tvrde da nije. Tako čini Kurt Late, koji rado oprašta zabludu romantičarima XIX veka, ali ne i našem vremenu (str. 9):

Vreme koje je proteklo između dolaska Indoevropljana u mediteranske oblasti i naših izvora moglo je, u to doba (doba Maksa Milera i Prelera), izgledati nevažno, zato što je Homer postavljen veoma rano, a indoevropska najezda veoma kasno (vid. kritiku toga mišljenja u: Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache*, str. 76 i dalje). Ljudi nisu bili svesni promena koje nekoliko vekova mogu uneti u misao civilizovanih naroda, kao ni kulturnih uticaja koji su upravljali razvitkom samih Rimljana. Danas znamo koliko je novo naše predanje o Rimu...

Mudrim ljudima koji su osporavali mogućnost kretanja filozof je odgovarao hodanjem. Mi ćemo ovde učiniti isto to, u mnogobrojnim prilikama u kojima će indijsko ili skandinavsko poređenje osvetliti nejasna mesta, ili rasterati čudovišta rođena iz nekontrolisane kritike.

Najstarija irska predanja poznata su samo u obliku koji su poprimila u ranom srednjem veku; najstarije edske pesme potiču iz poslednjih vekova prvoga milenijuma naše ere, a glavnina naših informacija dolazi od Snorija, krajem XII i početkom XIII veka. Pa ipak, upoređivanje ovih zapadnjačkih tekstova sa tekstovima vedskog društva, koje je više milenijuma starije, dalo je rezultate koji osvetljavaju obe strane. Ne govorim o svom sopstvenom radu ili o radu svojih bliskih prijatelja. Dva ugledna stručnjaka sklona poređenju, keltolog Žozef Vandrijes i indolog Silvan Levi, složno su se čudili ne samo koliko su *ri* i *rajan,* druid i brahman, nego i koliko su oblici epopeje i dvorske poezije u njihovim dvema oblastima slični, koliko se bolje razumeju jedni pomoću drugih. Bliži nama, indolog i keltolog u isto vreme, Majls Dilon, podrobno je analizirao taj utisak, a u Velsu, u jednoj lepoj knjizi novijeg datuma, to su učinili Alvin i Brinli Ris. Drugi su pokazali da se retorički tip nekih pesama iz *Ede* vezuje za tip gatskih pesama, to jest najstarijih delova *Aveste*. Da li je Rim zaista toliko poseban da se na njega ne može primeniti isti tip uporednog istraživanja, iako je postao poznat pre velikih ostrva u Atlantiku?

To bi bilo utoliko čudnije što religijski rečnik Rima sam po sebi podstiče na to istraživanje. Godine 1918, tumačeći ono na šta je ukazao Paul Krečmer, Vandrijes je objavio u *Zborniku Pariskog lingvističkog društva* članak od prvorazrednog značaja, pod naslovom: »Leksičke podudarnosti između indoiranskog i italokeltskog jezika«.[1] Kasnije je uglavnom prestalo da se govori o italokelstkom i danas bi se pre reklo »između indoiranskog, italskog i keltskog jezika« — pošto neki čak raskidaju italsko jedinstvo —, ali to ni malo ne menja poruku tih dvadeset stranica, koju je autor veoma lepo sažeo ovim rečima: »Pada u oči da se, na toj listi pojmova, nalazi prilično veliki broj reči koje se odnose na religiju, a naročito na kultni obred, prinošenje žrtve; nabrajanjem tih reči, dodavanjem nekoliko drugih i razvrstavanjem svih njih u kategorije, ne samo da se utvrđuje jedan od najstarijih elemenata italokeltskog rečnika, nego se i ustanovljuje postojanje verskih predanja koja su zajednička jezicima Indije i Irana i dvama zapadnim jezicima«. Ni sam Vandrijes, strogi lingvista, i volterijanac koji se brzo umorio od posmatranja verskih činjenica, nije procenio značaj tog rečitog pregleda činjenica. Ali pregled postoji. On sadrži čisto religijske, a isto tako i političkoreligijske, etničkoreligijske, pravnoreligijske pojmove, pošto je, u tim drevnim razdobljima, religija svuda prodirala. Gore je pomenut *rex* (ved. *rā́j(an),* galski *rīg-*), čemu treba svakako dodati reč *flāmen* imenicu muškog roda u neutralnom obliku (ved. *bráhman,* srednji rod, i *brahmán,* muški rod; upor. v.-pers. *brazman,* srednji rod). Više reči — i to je dragoceni pokazatelj rane evolucije rimske misli — prešlo je iz oblasti religije u oblast prava, koje je po prirodi stvari obojeno religijom, ali zadržavajući do najmanje pojedinosti nijanse, lepezu značenja koju nalazimo u indoiranskom: tako *ius,* koje je postalo naziv za pravo, ali koje u pravom smislu znači puna zona ili mera dozvoljene ili tražene radnje (*ius consulis...*), odgovara vedskom *yóṣ*, avest. *yaoš* »poštenje, mistično savršenstvo«;[2] *crē-do* i njegov substantiv *fidēs* (koji se, izgleda, odnosi na jedno **crēdēs* koje se izgubilo, a čiju je deklinaciju preuzeo) obuhvataju, u odnosima između ljudi i bogova, vedski glagol *śrad-dhā-* (avest. *zraz-dā-*) i njegov substantiv *śraddhā́* (upor. v.-ir. *cretim,* v.-gal. infin. *credu*).[3] Na granici religijskih vrednosti (setimo se kvazisveštenstva koje predstavlja funkcija *censora*), isti koren označava reč odrednicu, koja, u napomeni (pohvali ili pokudi), stavlja neku stvar, neko biće, neko mišljenje na njegovo pravo mesto među drugima (lat. *censeo,* ved. *śáṃsati,* av. *saṅhati*).[4] Mnoge reči, koje su u Indiji religijske, takve su i u Rimu: *rītus* je srodan značajnom ved. pojmu *ṛtá*, iran. *arta* »kosmički, ritualni, itd. red, na kome se zasniva istina« (upor. ved. *ṛtú* »pogodno vreme

[1] I. 20, str. 265—285.

[2] »A propos de latin *jus*«, *RHR*. 134, 1947—48, str. 95—112; uneto sa velikim izmenama u *IR*. str. 31—45.

[3] »*QII*. 6«, *Coll. Lat.* 44 (= *Hommages à L. Herrmann*), 1960, str. 323—329; uneto, sa mnogim izmenama u *IR*. str. 47—59.

[4] *Servius et la Fortune,* 1943, str. 70—98, 188; rezime u *IR*. str. 103—124.

(za neku ritualnu radnju), uređen, pravilan vremenski tok«; avest. *ratu*); čistota, očišćenje, izraženi su istim korenom, lat. *pūrus*, ved. *pávate* »on prečišćava« (partic. *pūta* »očišćen«; možda avest. *Pūtika*, mitsko jezero u kome se prečišćava voda); *castus* je od korena ved. *śāsti* »on daje uputstvo« (upor. avest. *sās-tu* »neka pouči«); *uoueo* je izvedeno iz istog korena kao i ved. *vāghát* »koji prinosi žrtvu«; itd.

Na kraju svoga članka, velikog broja jednačina koje je nabrojao, vendris je dao prihvatljivo objašnjenje, u kome jednostavno ima nekoliko nepodesnih reči i koje bi valjalo iznijansirati: »Indija i Iran s jedne strane, s druge Italija i Galija, sačuvali su neka zajednička verska predanja, zahvaljujući činjenici da te četiri zemlje jedine na indoevropskom području imaju kolegijume (ili klase) sveštenika. Brahmanima, druidima ili pontificima, sveštenicima vedizma ili avestizma, uprkos razlikama koje bodu oči, ipak je zajedničko to da svako održava neku staru tradiciju. Te svešteničke organizacije podrazumevaju određeni obred, ceremoniju žrtvovanja, ukratko skup postupaka koji se najmanje obnavljaju... Ali nema ni ceremonije ni obreda bez svetih predmeta čija se imena čuvaju, bez molitvi koje se ponavljaju a da se u njima ništa ne menja. Otuda, u rečnicima, zadržavanje reči koje se ne bi moglo drugačije objasniti«. Postojanje snažnog sveštenstva, čuvara nauke, uočljivo je u četiri posmatrane oblasti; ali ne treba zaboraviti da su i Germani, koji kao da nikada nisu imali njihove ekvivalente, isto tako sačuvali, ako ne rečnik, a ono mnoga verska predanja. Što se tiče sadržaja predanja, Vendris je preterano uzdržan. Religije se ne ograničavaju na reči i gestove, na ono što on naziva »spoljašnjim priborom«; one sadrže jednu teologiju, a obično i mitologiju, jedno objašnjenje društva, a često i sveta, jedno tumačenje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti: upravo to potvrđuje i podržava reči i gestove.[5]

Niko ne može *a priori* da pobije ove odrednice iz rečnika i ono što one nagoveštavaju o sačuvanoj građi, o mehanizmima očuvanja: indoevropski je čvrsto postavljen.[6]

---

[5] Vid. razmišljanja u *Her.* str. 16—17.

[6] O »italskom« poređenju, v. R. Bloch, »Parenté entre religion de Rome et religion d'Ombrie, thèmes de recherches«, *REL.* 41, 1964, str. 115—122; »Réflexions sur le plus ancien droit romain«, *Studi in onore di Giuseppe Grosso II*, 1968, str. 231—248 (naročito str. 244—247).

VIII. KONZERVATIVIZAM RIMSKE RELIGIJE: *IUGES AUSPICIUM*

Glavni razlozi za skepticizam Kurta Latea su brzina kojom se razvija religija civilizovanog naroda, i zakasnela informacija koju imamo o rimskoj religiji. Ni jedno ni drugo nema one posledice koje on veruje da ima.

Religija Rimljana, različitih kategorija Rimljana, mnogo se izmenila tokom poslednjih vekova republike. Ali nesumnjivo obeležje rimskog karaktera u svakoj stvari, i u najburnijim periodima, jeste konzervativizam. Religijske promene su se odigravale mnogo više dodavanjem nego unutrašnjim preobražajima. To naročito važi za najviše i najstarije narodne sveštenike, nosioce svete nauke. Ubrzo ću se vratiti slučaju pontifika, ali iznad njih, *rex* i tri *flamines maiores* dobar su primer stalnosti. Ni u jednom trenutku u istoriji ne čitamo da je neki od tih sveštenika imao dužnost da radi, od tog i tog dana, bilo šta drugo osim onoga što je radio od početka. To je doduše bilo osporeno za Kvirinovog flamina: Visova tvrdi (str. 155) da je taj sveštenik, koji je ostao bez posla jer je teologija zaboravila na svoga boga, dobio novu službu u Konsualijama, Robigalijama, Larentalijama. To je proizvoljno gledište, posledica izvesnog shvatanja Kvirina kome je smetala upravo jedina poznata služba njegovog flamina, i ono je u protivrečnosti sa uobičajenom praksom Rimljana ne samo po novini, nego i po gubicima koje podrazumeva. Ako je izvesno da se Kvirinova teologija izgubila (bez sumnje kasnije nego što se pretpostavlja), s obzirom da je sveštenik ostao, to nije automatski imalo posledica po obred: praznični program je pun obreda — na primer julski praznici — čiji se smisao izgubio, a koji su se održavali. Kasnije ćemo izdvojiti shvatanje toga boga koje će ne samo dozvoljavati, nego će i zahtevati da njegov flamin služi različitim božanstvima sa područja kome pripada: taj sveštenik nije dakle izuzetak.[1] S druge strane, služba, odora, krajnje obavezujući status, ugledni položaj najpoznatijeg među višim flaminima nisu se promenili za vreme republike i deluju zastarelo: nema razloga da se misli da su flamini bili prilagodljiviji od kraljeva. Ukratko,

---

[1] Dole, prvi deo, pogl. II.

ova četiri sveštenika, koji su do kraja ostali iznad vrhovnog sveštenika (*pontifex maximus*) koji je ipak pravi, aktivni predvodnik verskog života, liče na fosile koje brižljivo održavaju u njihovom neobičnom obliku.

Što se tiče augura i njihove veštine, koji su tako značajni u svakom razdoblju, i koji su nadživeli skepticizam, ironiju prosvetiteljstva, nedavno smo dobili dokaz za ono što se naslućivalo: i tu postoji savršeni konzervativizam, potpuna nepromenljivost. Augur Ciceron poštovao je pravila koja su bila poznata njegovim kolegama iz kraljevskog doba. Taj dokaz, obično nepoznat (pa čak i *ignoriert*) vredi ovde malo opširnije izložiti: u raspravi u kojoj uvek postoji opasnost da se bude subjektivan, on predstavlja utvrđenu stvar kakvih bismo poželeli da ima mnogo.

Jedan od najstarijih rimskih natpisa[2] pronađen je 1899. u blizini Komicija, na Crnom kamenu (*Lapis Niger*), i potiče ili s početka republike, ili s kraja kraljevskog doba, možda i ranije. Od njega su ostali samo odlomci napisani bustrofedonom, koji se mogu pročitati na četiri strane i jednoj od ivica pravougaonog nadgrobnog spomenika od tufa, tačnije postolja tog spomenika, koje je jedino ostalo. Pošto nije moguće tačno proceniti opseg mestimičnih praznina koje su posledica oštećenja nadgrobnog spomenika, uzaludno je, uprkos mnogim pokušajima, pokušavati da se one popune. Ali ono što je sačuvano veoma je sadržajno[3].

I a^{1} quoiho...
b^{2-3} ... sakros: es/edsor*d*...
II a^{4-5} ... ia...ias/recei: *lo*...
b^{6-7} ... euam/quos: *re*...
III a^{6-9} ... m: kalato/rem: ha...
b^{10-11} ... od: io: uxmen/takapia: d*o*tau...
IV a^{12} ... m: i: te: *r p*(?)*e*(?)...
b^{13-14} ... m: quoiha/uelod: nequ...
c^{15} ... od: iouestod/
V^{16} loi*u*quiod(qo?)

Tekst počinje kletvenom formulom, štiteći predmet ili mesto, na pr., napisano klasičnim pismom, *quī hu[nc lapidem*... (ili *hu[ic lapidi*...), *sacer erit.*

U 4. redu se čita *recei*, to jest dativ *rēgī*, »kralju«, ili »za kralja«.

U 8—11 lako se čitaju, u klasičnom, *-]m calatorem ha[ec?... i-]ō* (abl.) *iūmenta capiat* (+?).

U 12. imamo *-]m iter* posle koga dolazi oblik glagola *perficere;* 13. i 14. su, na prvi pogled, nejasni; 15. je, u klasičnom, *-]ō iūstō*; jedina reč u 16, čije je prvo *u* neizvesno i koja se, u svakom slučaju, na latinskom može pročitati samo kao *loiquiod*, predstavlja ablativ koji odgovara dvama ablativima iz 15, koji neposredno prethode.

A redovi 4, 8—9 i 10—11, u kojima se pominju *rex*, *calator* i, posle jednog ablativa na *-o*, propisani čin (subjunktiv) »*iumenta capere*«, odnose se na poznatu situaciju. U januaru 1951, upravo sam bio pročitao *De diuinatione* kada, za vreme jedne posete Antikvarijatu na Forumu, ugledah dobar odlivak nadgrobnog spomenika koji je tu izložen. Najvidljivije reči natpisa odmah su me podsetile na Ciceronovu rečenicu koja me je mučila. Po povratku u Pariz, bilo mi je lako da stvar privedem kraju i članak se pojavio u oktobru iste godine, u *Mélanges* koje su ponuđene R. P. Žilu Lebretonu, pod naslovom »Drevni natpis na Forumu i Ciceron, *De diuinatione*, II, 36«[4]. Glavni elementi rešenja su sledeći:

1. U ovome odlomku (2, /36/, 77), pošto je podsetio na mere koje je preduzeo Marcel da bi se zaštitio od neugodnih predskazanja, Ciceron dodaje: *huic simile est, quod nos augures praecipimus, ne iuge(s) auspicium obueniat, ut iumenta iubeant diiungere*, »isto tako mi, auguri, da se ne bi dogodila ona neprijatna stvar (*ob-*) koja se naziva *iuge(s) auspicium*, savetujemo da narede da se ukloni jaram sa tegleće marve«.

2. »Oni« — koji oni? Očigledno *calatores*, koje auguri (Suet. *Grammat.* 12), kao i drugi sveštenici, imaju u svojoj službi upravo za tu vrstu naredbi, da bi na vreme naložili neupućenima da izbegavaju ono što može da uprlja i poništi sveti čin (p. ex. Serv. *Georg.* I, 268; Macr. I, 16, 9).

3. Za vreme kraljevine, čak i ako auguri nisu bili isto što i *rex* (u početku *rex-augur?*), *auspicia* su bile u osnovi stvar vladara: »proricanje, kao i mudrost, smatrano je *kraljevskim*«, kaže Ciceron u istoj raspravi (I, 89): vid. ceo odlomak.

4. Šta je to *iuge(s) auspicium*? Pavle (str. 226 L) ga ovako određuje: *iuge(s) auspicium est, cum iunctum iumentum stercus fecit*, »*i.a.* je kada se neka tegleća životinja, dok je još pod jarmom, pobalega«. Odmah shvatamo

---

[2] *CIL* I[2] I; Degrassi, *ILLR.* I, str. 4—6, n° 3. Ejnar Gjerstad, »The Duenos-Vase« *Septentrionalia et Orientalia* (Mél. B. Karlgren): *Kungl. Vitt. Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, 91, 1959, str. 133—143, i *Early Rom*, III, str. 161—163, misli da je opis vaze na Kvirinalu još stariji, ali razlozi njenog datiranja nisu odlučujući. Ja sam protumačio natpis na vazi u Uvodnim napomenama u *IR*, str. 12—25. Jedan drugi natpis osporava onome na nadgrobnom kamenu na Forumu prvorazrednu starost: on potiče iz »kraljeve kuće« i svodi se, zapravo, na reč REX, E. Gjerstad, *ibid.*, str. 300 i fig. n° 199 (4).

[3] Ovde prenosim odlomke (podeljene na a, b, c) sa svake od četiri stranice i sa izbočine (rimski brojevi: I—V), obeležavajući redove (arapski brojevi: 1—16) i interpunkciju, ispisujući kurzivom slova čije je tumačenje nepouzdano ili ozbiljno osporeno.

[4] U *Recherches de Science Religieuse*, 39, 1951, str. 17—29: »Le iuges auspicium et les incongruités du taureau attelé de Mudgala«, *Nouvelle Clio*, 5, 1953, str. 249—266; »Sur l'inscription du Lapis Niger«, *REL* 36, 1958, str. 109—111, i 37, 1959, str. 102. Mnogi kritičari koji su hteli da ispitaju ovo poređenje odobrili su ga; za glavni i jedini deo koji je ovde važan (*calatorem... iumenta capiat*), čak i najuzdržaniji, Michel Lejeune, čije sam, uostalom, primedbe i predloge razmotrio u *Hommages à Jean Bayet (Coll. Latomus*, sv. 70), str. 172—179. Novo tumačenje koje je dao Robert E. A. Palmer, »The King and the Comitium: A Study of Rome's Oldest Public Document«, *Historia, Einzelschriften 11*, 1969, nailazi na niz neposrednih i nesavladivih teškoća: u glavnom odlomku, r. 11, *kapia* bi bila množina od **cape*, pretpostavljena varijanta reči *caput*, a *iouxmenta kapia* bi značila *iūmentōrum capita;* poslednja reč bi bila pridev izveden iz *louquo-*, varvarizam, tobožnji stari oblik od *lūcus* »sveti gaj« koji, u stvari, nikada nije postojao sa *qu* (koren od *lux* »svetlost«), itd. Detaljno sam raspravljao o tezi R. E. A. Palmera u »A propos de l'inscription du Lapis Niger«, *Lat.* 29, 1970, str. 1039—1045. J. Loicq će ubrzo ponovo razmotriti to pitanje u celini.

naredbu koju augur Ciceron i njegovi saradnici upućuju svojim slugama (*calatores*): dok svečano koračaju, obavljajući neki sveti zadatak, neophodno je da svaki vlasnik zaprege, u blizini puta kojim oni prolaze, bude upozoren da ispregne, da oslobodi jarma svoju *iuncta iumenta.*

5. Mesto na kome je natpis nađen značajno je upravo po jednoj od poznatih dužnosti augura. Objašnjavajući ime ulice Sacra Via koja vodi preko Foruma do Kapitola, Varon, *L. L.* 5. 47, kaže da tim putem auguri, *ex arce profecti, solent inaugurare;* da li se radilo, kao što je pretpostavljao Buše-Lekler, o periodičnom (prolećnom?) obnavljanju? Okolnosti su malo važne; Varon potvrđuje da su auguri, krećući u neki proročanski poduhvat, silazili sa Kapitola na Forum i prolazili Svetim putem. Za vreme toga obilaska, morali su naravno izbegavati da se izlože nekom *iuge(s) auspicium.* No, pri silasku sa brežuljka na Forum, prva poprečna ulica koju su sekli i u kojoj je *prvo* mogla da se dogodi neugodna stvar, naziva se upravo *iucus iugarius*, ime koje se može objasniti pozivanjem na opasnost i uputstvo kojim se bavimo.[5] A Komicij, mesto na kome je pronađen stari natpis, sasvim je blizu leve strane tog poprečnog puta, tako da izgleda prirodno što je upravo tu postavljen: on je upozoravao prolaznike, na opasnom mestu, na neodložnu naredbu koju bi im mogao izdati augurov *calator.*

Da li je potrebno podvlačiti kako se elementi tih okolnosti slažu sa redovima 4, 8—9, 10—11 u natpisu? U 4—5, 6—7, ono što stoji uz *regi* suviše je oštećeno da bi vredelo pokušavati da ga pročitamo, ali samo *regi* je jasno; 8—9 mogu biti, na primer, (... augur koji radi u ime kralja, ili kralj-augur) *[...iubet suu]m calatorem hae[c praecipere],* a 10—11 mogu biti *[...iug]o* (ili *[...subiugi]o,* ili *]...iugari[o??)* *iumenta capiat,* što znači: »neka oslobodi (verovatno sa odvojenim prefiksom, *ex* ili *de,* ispred ablativa[6]) tegleću marvu [jarma...]«; 12. red se uostalom veoma dobro uklapa u takvu naredbu i može se pročitati: *[...ut augur* (ili *rex*) *ad... -]m iter pe[rficiat* ili *pe]rficere possit.*

Poslednja četiri reda isto se tako mogu objasniti u tom kontekstu,[7] ali pošto neki kritičari, iako prihvataju tumačenje redova 8—11 kao *iuges auspicium,* radije smatraju da natpis govori o više stvari, a naročito, na kraju,

[5] Vid. Lugli, *RA.*, str. 78, 89, 124. Objašnjavanje reči *iugarius* kultom *Junone Juge* liči na etimološku igru reči. Platner, *TD.* str. 574, podvlači da je u početku *uicus iugarius* bio deo »original trade route« ka Tibru. Tu se zatim stiču putevi koji vode sa severa, severo-istoka i istoka. To je, dakle, bio veoma prometan put.

[6] Mogućno u tom stanju jezika i u skladu sa hom. (*Od.* 9, 416) *ἀπὸ μὲν λίθον εἷλε θυράων*, sa glagolom koji odgovara glagolu *capere.*

[7] Podvlačim da su *iustem* i *liquidem* (tri primera kod Plauta) tehnička obeležja auspicija: »pravilno, pravilno shvaćeno«, i »nedvosmisleno«; da je prvi oblik klas. *aluus,* »trbuh«, ali i »izmet« (već kod Katona), bio **aulos* (da, po jednom litvanskom dubletu, Max Niedermann i, posle njega, F. Muller Jzn i J. B. Hofmann pišu **au(e)los*); da *h,* u *quoihauelod,* može biti oznaka hijatusa koji postoji, na primer, u *ahēn(e)us,* epigr. *huhic* (tj. disilabično *huic*); i predlažem (r. 12—16):

... *ne, descensa* (ili *reddita*) *tunc iunctorum iumentor]m cui aluo, nequ[eatur* (... oznaka za verski obred koji je u toku, u infinitivu pasiva...) *auspici]o iusto *liquido (que??).*

U 13, *h,* koje ukazuje na hijatus u skupu koji se grafički posmatra kao jedna jedina reč, navodi nas (to bi bilo njegovo opravdanje) da čitamo ono što prethodi, sa vokalskom završnicom, kao *quoii,* dativ od *quoi;* ako je *quoiei* stari, i još kasnije potvrđeni dativ naglašenog re-

o stvari koja je različita od one o kojoj je reč u sredini, ovde se zadržavam na onome što nije osporavano i čija je poruka dovoljno jasna: povodom određenog pravila, koje podrazumeva čitavu jednu teoriju o mističkim vrednostima jarma i izmeta, organizaciju svešteničke službe (sa *calatores*), određeni put, uvereni smo da se, za četiri a možda i pet vekova, augurska tehnika nije promenila, kao ni jezik kojim je izražavana, uključujući i gramatičku modernizaciju. Ali ako su inače žalili što su u njihovoj nauci mnoge stvari zaboravljene, Ciceron i njegove kolege su ipak posedovali njene dragocene odlomke, koji su ih jednim potezom vraćali počecima.

Augurska veština svakako nije bila izuzetak. Veliki sveštenički redovi, veliki kolegijumi imali su svoja predanja i svoja pravila: ni jedni ni drugi najverovatnije nisu bili ništa podložniji promenama. »Danas znamo koliko je mlado naše predanje o Rimu...« Da, ali zar je to važno, ako su, u poslednjem veku republike, obrednici još uvek verno ponavljali reči i gestove iz vremena kraljeva?

lativa, može se pomisliti da je, u enklitičkoj neodređenoj reči (koja se još ne oslanja na *ali-*), dativ bio prerano sveden na *quoii.* Što se tiče *e* u *auelod,* ono može biti, i njegov vokalizam (*e,* ne *o*) navodi na takvu misao, iracionalni vokal (upor. *numerus, umerus* od **nom-zo,* **om-zo*); reč čiji je oblik najbliži **aulo-* jeste ime *Aulus*; no u etrurskom originalu piše *Avile* i *Avle.* Najzad, za *loi(u)quiod,* vid. moj članak iz 1951, str. 28, n. 34; misli se na stari oblik tipa za koji postoje primeri: upor. *Lūcius,* ime, i *lūcidus, flūuius* (subst.) i *fluuidus* (Lukrecije), *Līuius,* vlastita imenica, i *līuidus,* moguće je isto tako i da se rezbar izgubio u reči u kojoj su se tolika slova ponavljala dva po dva, **loiuqui(d)od,* — gde bi vokalizam *oi,* umesto *i* (otud *liquidus*), mogao da se objasni uticajem narednog [u]*qu*; u svakom slučaju, treba objasniti reč *pomoću latinskog.* Tumačenje *quoihauelod nequ[-...]* u *quoi ha(u)* uelod* (koje znači *qui hau(d) uoluntate*) *nequ[e sciens faxit...]* (ili *nequ[e dolod faxit]*) (M. Lejeune, *Coll. Lat.* 58, 1962 = *Hommages à A. Grenier,* str. 1030—1039), nailazi na teškoće koje se tiču oblika, smisla, prostora, i, na onom mestu u natpisu na kome se nalaze ove reči, verovatnoće.

IX. DOKUMENTARNA VREDNOST RITUALNIH FORMULA

Ovo razmatranje važi za drugu vrstu dragocenih informacija, koje su isto tako neki pokušali da obezvrede.

Iz onoga što je rečeno na početku ovih Napomena, o vrednosti analistike i o vrsti, o granicama provere koju omogućava arheologija, proizlazi da, od kraja perioda kraljeva do galske katastrofe, a bez sumnje i mnogo decenija posle toga, iz »istorijskih« priča, u pogledu religije, treba zapamtiti približne datume i neke okolnosti uvođenja kultova i svetilišta. Hram kapitolske trijade i njegov plebejski, gotovo istovremeni, pandan, hram trijade Cerera, Liber, Libera, *euocatio* Junone Vejske i njeno smeštanje na Aventin, vezuju se približno za vreme i, uglavnom, za događaje o kojima pričaju Tit Livije i Dionisije iz Halikarnasa. Ali u pojedinostima, legenda ponovo dolazi u prvi plan: kakve zaključke izvesti, ako ne u vezi sa ideologijom, iz rasvećenja Terminusa, iz otkopavanja ljudske glave (*caput humanum*), iz sukoba konzula oko osvećenja? Proučavanje Sibilinskih knjiga pre podizanja Cererinog hrama, poslanstvo u Delfima i sva čuda vejskog rata više su nego sumnjivi. Mnogo kasnije, čak, za vreme samnitskih ratova, dok se precizan opis darova koje su patricijski magistrati 296. prinosili Jupiteru, Marsu, Blizancima, a plebejski Cereri, može smatrati autentičnim, dotle se naredne godine, kada na bojnom polju kod Sentina svako od tih božanstava (pošto Telus zamenjuje Cereru) svojim pojedinačnim učešćem bude doprinelo teškoj pobedi Rimljana, vraćamo legendi ili, ako hoćete, epopeji.

Ali, kod Tita Livija posebno, a naročito u prvim knjigama, uočavamo ritualne *formule*, od kojih su neke duge i opširne, a koje istoričar predstavlja kao autentične. Šta one znače? »Opreznost je naročito nužna, piše Late, kada treba koristiti dokumenta koja su uključena u analističku tradiciju. Njih je, uglavnom, proizveo sam pisac, ili uzor od koga ju je neposredno preuzeo, uz pomoć religijskih ili pravnih obrazaca koji treba da daju arhaičnu boju«. A taj sud je u belešci obrazložen na sledeći način (str. 5):

Momzen je dao, *Rome. F.*, 2, str. 419, u suštini tačnu procenu te vrste arhivskih odlomaka. Opis obreda Fecijala u Liv. I, 32, 6, predstavlja, kao pojam-predmet, jednog personifikovanog *Fas* koji nije mogućan u starome jeziku, kao i grčki oblik vokativa od *populus Albanus* (Wackernagel, Antike Anredeformen, 16). *Foedus* u Liv. I, 24, 7, preuzima formulu *tabulis ceraue* iz testamenta (p. ex. Gaius 2, 104) u kome se ona poziva na razliku između testamenta i kodicila. Formula iz *deuotio*, Knj. 8, 9, 6, ima jedan *ueniam fero*, potvrđen u rukopisima, koji je suprotan značenju »milost, dokaz naklonosti«, jedinom koje ima ta reč u religijskom jeziku (uprkos Konveju, nap. *ad loc.*; vid. dole, str. 183, n. 4); isti obrazac je jedini tekst koji stavlja jedne pored drugih *Diui Nouensiles* i *Di Indigetes* (ovim redom!); Tit Livije je očigledno mislio na nove bogove i na bogove koji su ranije uvedeni.

Ova rasprava počinje da meša dva pitanja, dva sasvim različita predmeta: s jedne strane spise koji se odnose na neki poseban događaj, sastavljene samo za tu priliku; s druge strane formule koje upotrebljavaju, kad god je to potrebno, nadležni specijalizovani sveštenici. Momzenova kritika, u navedenoj studiji, odnosi se isključivo na prve; u pitanju su predmeti nekog spora[1]: »Dva tribunska dekreta, u postupku oko posredovanja, koje čitamo kod Aula Gelija 6 (7), 19, a koje je on pozajmio iz starih Godišnjaka, bez ikakve sumnje treba staviti u istu ravan kao i rasprave, pisma i arhivske spise koje srećemo u tako velikom broju u starim istorijskim delima. To nisu falsifikati, već predstavljanje predmeta koje pisac stavlja u usta ličnostima koje delaju«. To je veoma lepo i odmereno rečeno. Ipak ne treba uopštavati. U jednom jedinom slučaju, kada je u pitanju odluka senata *de Bacchanalibus*, možemo suočiti original jednog dugačkog spisa toga tipa sa njegovim rezimeom koji daje Tit Livije (39, 18): istoričar se časno izvlači iz neprilike.

Formule iz *ius fetiale*, iz *deuotio* nešto su sasvim drugo. To više nije literatura. Tit Livije ih navodi zbog njihove slikovitosti, njihove drevnosti: zašto bi ih menjao? Uglađenost je ovde, naprotiv, potpuna vernost neobičnim tekstovima, koje su uostalom sveštenici sigurno poznavali još u njegovo vreme. Unutrašnja kritika pomoću koje neki pokušavaju da opovrgnu ta svedočanstva neopravdana je, kao što se lako može proveriti u svakom pojedinačnom slučaju.

1. Fecijal koji ide u inostranstvo da traži odštetu u ime Rimljana stavlja na glavu *filum*, to jest vuneni veo, i zaustavljajući se na granici (*fines*), izgovara (Liv. I, 32, 6): »*Audi, Juppiter, audite fines* (određujući narod o čijim je granicama reč), *audiat fas. Ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus uenio, uerbisque meis fides sit*«. Sveštenik tako uzima za svedoka svoje podobnosti i boga koji štiti pravo, i mesto na kome se on nalazi, i ono što je temelj, samo načelo njegove misije: mističnu osnovu (*fas*) svih ljudskih odnosa i ugovora (*ius*). Ovo treće prizivanje posebno je prikladno ako je, kao što je verovatno, *fas* stari derivat korena **dhē-* »postaviti«, iz koga je izvučeno i ime *fētialis*:[2] postupak toga sveště-

[1] *Römische Forschungen II*, 1879, str. 417—510: »Die Scipionen-prozesse«, preštampano u *Hermes*, 1866; str. 417—432: »die Quellen«. Među tim izvorima, kojih ima osam, Momzen prvo razmatra sudsku arhivu i ubedljivo dokazivanje započinje ovim rečima: »Wirkliche Actenstücke aus diesen Verhandlungen oder nachweislich aus solchen geflossene Angaben besitzen wir nicht«. Ni u jednom trenutku nisu u pitanju stalne *formule* u *ius pontificale* ili *fetiale*, nije u pitanju nikakav *ius*.

[2] Napred, Uvodne napomene, pogl. XIV i četvrti deo, pogl. II.

nika, **fēti-* (reč koja bi postala **fētio, -ōnis*, da se održala), sastoji se u »postavljanju« mistične osnove, *fas*, za svaku radnju izvan rimskog naroda, bilo da je u pitanju rat ili mir. Ali, ma kakva bila etimologija, na osnovu jednog primitivističkog, infantilističkog *a priori* shvatanja stare rimske religije i misli proglašava se nemogućnom personifikacija toga *fas*, koje se uostalom ne može odvojiti od personifikacije granica (*fines*), koja prethodi[3]: prvi Rimljani su svakako bili kadri za taj napor, oni koji su već oživeli, otelotvorili u sveštenicima bespolno *flamen*, bespolno *augur*, i koji će ubrzo, pored starih ženskih božanstava kao što je Opa, personifikovati, trajnije nego *fas* i feminizirajući ga, bespolno *uenus*.

2. Fecijal koji potvrđuje neki ugovor čita njegove odredbe i izgovara (Liv. I, 24, 7, — jer tu se, a ne u I, 32, 6, čita nominativ *populus Albanus*): »*Audi, Juppiter; audi pater patrate populi Albani: audi tu, populus Albanus. Vt illa palam prima postrema ex illis tabulis ceraue recitata sunt sine dolo malo, utique ea hic hodie rectissime intellecta sunt, illis legibus populus Romanus prior non deficiet*«. Pokazalo se, kažu neki, da je ova formula pogrešna u dvema stvarima.

Prvo da je *populus Albanus* »grčki oblik vokativa«. Zašto? Jedini vokativ u rečenici je *tu; populus Albanus* je nominativ u apoziciji, gotovo između zagrada, koji odgovara relativnoj rečenici: »ti, koji si narod albanski i nijedan drugi«, »ti, jasno kažem: narod albanski.« Ovaj nominativ koji precizira jedna je od mera predostrožnosti koje krase tu formulu (*prima postrema, illis tabulis, hic hodie*). Kao što u formuli iz I, 32, 6, fecijal, pošto je izgovorio *audite fines*, mora tačno da odredi koga naroda (*cuiuscumque gentis sunt nominat*, kaže Tit Livije, u zagradi, posle *fines*), kao što se, ovde, nije zadovoljio da kaže, *audi pater patrate*, nego je dodao *audi pater patrate populi Albani*, tako on zatim, rekavši *audi tu*, navodi sadržaj toga *tu*; ali on to ne čini nekim vokativom koji bi ga prosto udvajao; on upotrebljava nominativ koji ga određuje. Poznajemo li dovoljno latinski iz vremena pre Plauta da bismo odbacili mogućnost ove nijanse?

Izraz *tabulis ceraue* bila bi gruba greška, preuzeta iz jedne kasnije formule iz testamentarnog prava. Gaj naime kaže, 2, 104: *deinde testator tabulas testamenti tenens ita dicit: »Haec ita, ut in his tabulis cerisque scripta sunt, ita do, ita lego, ita testor, itaque uos, Quirites, testimonium mihi perhibetote«*. Treba li pod rečima *tabulis cerisque* podrazumevati testamentarni korpus i kodicil? O tome ne postoji jedinstveno mišljenje. U poslednjem izdanju svoga Priručnika (I, 1945, str. 460), R. Monije prihvata hendijadu i prevodi: »U skladu sa odredbama ispisanim na ovim voštanim tablicama...« Ali, prihvatimo Lateovo tumačenje. Fecijalova formula u svakom slučaju kaže nešto drugo: ne *cerisque*, nego, suprotstavljajući dve stvari, *ceraue*, koje se može shvatiti na dva načina: ili je *ceraue* zagrada u zbirci formula, a jednu ili drugu reč, *tabulis* ili *cera*, fecijal mora upotrebiti prema tome da li je pogodba koju overava ugravirana na golim (kamenim, metalnim) tablicama ili na drvenim tablicama prevučenim voskom; ili, i ja sam skloniji ovom tumačenju, dve reči *tabulis ceraue* isto tako čine deo jedinstvenog teksta i odnose se samo na drvene tablice prevučene voskom; *ceraue* tada predstavlja zaštitu od pogrešnog tumačenja, od mentalne restrikcije: *ut illa... ex illis tabulis ceraue recitata sunt* znači: »Ove odredbe, onako kako su se čitale prema tim tablicama, ili, ako više volite, prema vosku kojim su ove prevučene«[4]; tako ugovorne strane neće imati izgovor, neće moći da tvrde da ništa nije čitano prema tablicama u strogom smislu reči, to jest prema drvenom delu tablica: nije li takva predostrožnost, vezana ne za podlogu, nego za sam tekst, izražena u rečenici koja sledi, *utque ea hic hodie rectissime intellecta sunt*? I u jednoj i u drugoj hipotezi, kumulativnoj formuli zaveštaoca i alternativnoj formuli fecijala zajednička je samo sirovina koja se upotrebljavala za pisaći pribor kako u vreme republike tako i u vreme careva. Pisci i jednog i drugog razdoblja pozivali su se na dvojnost tablice i voska, sa sasvim različitim ciljevima i radi zaštite od sasvim različitih stvari, zato što se ona nametala svima, ma šta oni pisali.

3. Rimski general koji se zavetuje, on i neprijateljska vojska, bogovima Manima i boginji Telus, izgovara formulu koju mu diktira vrhovni sveštenik (Knj. 8, 9, 6): »*Jane, Juppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, lares, diui Nouensiles, dii Indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor ueneror ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morte afficiatis. Sicut uerbis nuncupaui, ita pro republica Quiritium exercitu legionibus auxiliis populi Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum diis Manibus Tellurique uoueo*«.

Ovaj tekst je posebno značajan za izučavanje rimske religije, jer sadrži ritualnu formulu koja potvrđuje trijadu bogova kojima služe *flamines maiores*, Jupitera, Marsa i Kvirina. Kasnije ćemo ga razmotriti sa te tačke gledišta i pokušati da protumačimo združeno prizivanje ta tri boga. Ovde ćemo samo konstatovati, ostavljajući ove po strani, da se prisustvo svih drugih lako objašnjava: sa Janusom započinje, prema poznatom pravilu, prizivanje većeg broja bogova; Belona se pojavljuje u odsudnom trenutku u ratu (*bellum*); Lari su gospodari svakog dela tla vezanog za ljudsko delanje, i ovde su bez sumnje u pitanju manje rimski Lari, a više Lari sa bojnog polja; Mani su, sa boginjom Telus, primaoci žrtvenog dara, a od kolektivnih pohvala jedna obuhvata (Nouensiles, Indigetes) rimske bogove, a druga sve bogove koji se staraju i o jednoj i drugoj vojsci. Što se tiče molitve i zaveta (*uti*, itd.; *sicut*, itd.), sa njihovim pojedinostima, ponavljanjima, antitetičkom simetrijom onoga što se tiče Rimljana i onoga što se tiče njihovih neprijatelja, oni odgovaraju određenom tipu za koji postoje i drugi primeri u Rimu, a koji se naročito odslikava u umbrijskom obredniku iz Iguvija, neosporno autentičnom.[5] Ništa od svega toga nije sumnjivo. Late, međutim, vidi dve nespretnosti u izrazu koje bi bile izvor zablude.

[3] I koja sadrži jednu nijansu: *audite fines*, ali *audiat fas*.

[4] U Plautovom *Pseud.*, st. 36 (i u »čitanju« koje sledi), nalazimo istu predostrožnost kada je u pitanju jedno pismo, »*eccam in* tabellis *porrectam, in* cera *cubat*«; *tabellae* i *cera* su podloga jednom istom tekstu.

[5] Vid. »*QII.* 9«, *Lat.* 20, 1961, str. 253—257 (naročito str. 254).

Prvo upotreba *uenia* u *ueniam fero: uenia* ovde ne bi imala smisao »Gnade, Gunstbezeugung«, koji je jedini prihvatljiv u religijskom jeziku. Čini se da ova primedba počiva na pogrešnom tumačenju reči *fero,* a pre svega na iskrivljavanju teksta, koji ne kaže *ueniam fero,* nego *ueniam peto feroque.*

Tačno je da *uenia,* božanski korelativ od **uenus,* od čovekovog poštovanja (*ueneratio*) prema bogu, kao što je lepo pokazao G. Robert Šiling,[6] označava samo prijateljska osećanja boga prema čoveku, naklonost boga. Ali ta reč ovde i nema drugog značenja. U tom neobičnom, silovitom i brzom postupku što ga predstavlja *deuotio,* u kome molitelj ne želi da sumnja da će bogovi uslišiti njegovu molbu, u kome, naročito, ne očekuje nikakav drugi znak njihovog pristanka osim skorašnje sopstvene smrti, u neku ruku plaćajući unapred cenu u transakciji koja ne može, koja ne sme da bude prevarantska pogodba, on ne kaže samo: »Molim za vaš pristanak, za vašu naklonost«. *Ferre* ovde ima smisao koji često ima u svim razdobljima latiniteta: »steći, izvući, postići neku prednost, neku cenu, neku korist«. Krajnje prinudna okolnost za koju se vezuje *deuotio* bila je jedina u kojoj je ta težnja mogla da prati molbu: *ueniam peto feroque* tu je pravi i osobeni izraz. Kada je u pitanju *euocatio,* na primer (Macr. 3, 9, 7), molitelj i bogovi manje su ispremetani, a ono što se prinosi nema dramatično obeležje onoga što se prinosi kada je u pitanju *deuotio,* stoga se tu *peto feroque* čita kao: *precor uenerorque ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis.*

Da se *diui Nouensiles* i *dii Indigetes* zajedno pominju ne dolazi u sumnju. Kada bi se dovodilo u pitanje sve što je u Rimu samo jednom potvrđeno, iščezle bi mnoge pojedinosti koje iz drugih razloga treba sačuvati i koje svi autori, uključujući i Latea, zaista i čuvaju![7] Što se tiče reda kojim se oni ovde pojavljuju, on pre uliva poverenje. Ako pravi smisao ove klasifikacije bogova još nije rasvetljen, barem je izvesno, kako kaže Late, da su Tit Livije i njegovi savremenici, veliki učenjaci, pravili igru reči, kalambur *indigetes = indigenae,* a u drugom izrazu prepoznavali kombinaciju, u lingvističkom pogledu prilično neverovatnu, *nouus* i *insidere.* Ako su dakle Tit Livije ili njegovi prethodnici analisti izmislili ili preradili formulu iz *deuotio,* kako to da nisu počeli sa »domaći bogovi«, stavljajući »odomaćene bogove« na drugo mesto? Redosled u formuli iz *deuotio,* opravdan je, naprotiv, ma kakav bio smisao reči *nouensiles,* ako su *indigetes* bili sporedni bogovi, kao što nagoveštava srodnost njihovog imena sa *indigitamenta,* kako se naziva spisak malih bogova bez posebnog sveštenika, koji su, videli smo, kao sitniš, ili *familia,* nekolicine »velikih« bogova. Toga Tit Livije nije bio svestan, pa ipak, on predstavlja bogove onim redom kojim ih je ta stara doktrina prizivala, a koji je suprotan njegovom: nije li to zato što poštuje, čak i u toj pojedinosti, listu koju prepisuje?

I ova tri iskušenja Tit Livije dakle časno savlađuje. »Die philologische Kritik des Materials« je, doduše, nužna, ali ona ne sme unapred da se opredeli za rušenje.

---

[6] Dalje, treći deo, pogl. II.

[7] Uostalom nije tačno da se tu jedini put pominju *Indigetes* i *Nouensiles.* Molba kojom se završavaju *Metamorfoze* (15, 861—870), i u kojoj se Ovidije očigledno nadahnjuje nekim uzorom, ili u najmanju ruku nekom tipičnom formulom, započinje parafrazom koja označava *Nouensiles* (naravno u smislu »uvezeni bogovi«) i, rečju *Indigetes:*

Di precor, Aeneae comites quibus ensis et ignis
cesserunt, dique Indigetes...

Bogovi koji slede su *Quirinus, Mars* i, posle vladarevih bogova (*Penates Caesarei, Vesta Caesarea, Phaebus domesticus*), *Juppiter.* Najzad dolazi uopštavajući izraz koji, isto tako, svakako objašnjava neku ritualnu formulu:

quosque alios uati fas appellare priumque.

X. RIMSKI UČENJACI

Tumačenje natpisa sa Foruma, razmišljanja koja prethode, isto nas tako navode i da se prema antikvarima s kraja republikanskog i s početka carskog razdoblja, to jest pre svega, u nedostatku Katona i mnogih drugih čije je delo izgubljeno, prema Varonu i Veriju Flaku, ne odnosimo kao prema večitim sumnjivcima. Od Varona potiče najveći deo podataka koje nam daje Ovidije u *Kalendaru praznika*; na rad Verija Flaka upućuje nas njegov izvod koji je sačinio Fest, a za Festove odlomke koji nisu sačuvani, izvod njegovog izvoda koji je sačinio Pavle Đakon. Da ne govorimo o Dionisiju iz Halikarnasa i Plutarhu, Servije, opširni komentator Vergilija i njegov interpolator, Aulo Gelije, Makrobije, crkveni Oci spadaju u nadležnost tih antikvara, kao i uopšte svi učenjaci iz carskog Rima a kasnije i Vizantije. Danas je moderno da se potcenjuju ti veliki pregaoci.[1] Varonov sistematični sabinizam posebno, njegove loše etimologije, njegova grčka kultura i njegova filozofska tumačenja tobože toliko kvare njegovo delo da ga čine gotovo neupotrebljivim. To je nepravedno. Svaka od tih slabosti imala je samo ograničene posledice: sabinistička preterivanja osećaju se samo u nekim odlomcima iz *De lingua latina* i, ako mnoge etimologije koje on ističe ne vredi pamtiti, ima mnogo i onih koje su dobre, a osim toga uvek je lako videti i odbaciti ono što se oslanja samo na loše analize vlastitih ili zajedničkih imenica. Što se tiče posledica njegove bliskosti sa grčkom mišlju, njegovog stoicizma, one su svedene i, u neku ruku, obuzdane okvirom studija koji je prihvatio.[2]

Bio je mudar K. Mucije Scevola, vrhovni sveštenik koji je, pre nego što će stradati u građanskim ratovima, uveo red u verska shvatanja, koja su tada bila prilično zbrkana.[3] Po onome što je ostalo od Enija, dovoljno

[1] Bibliografija u Latteovim beleškama, str. 5—7.

[2] To je jasno izraženo u: J. Collart, »Le sabinisme de Varron«, *REL*. 30, 1952, str. 69—70; od istog pisca, *Varron, grammairien latin*, 1954. L. Gerschel, »Varron logicien«, *Lat.* 17, 1958, str. 65—72, pokazao je da se Varon katkad služio veoma starim klasifikacijama, koje su bez sumnje sačuvane u pontifikalnoj nauci.

[3] G. Lepointe, *Q. Mucius Scaevola, sa vie et son oeuvre juridique, ses doctrines sur le droit pontifical*, 1926; rođen oko 140, stradao je u 58 godini. R. Seguin, »Sacerdoces et magistratures chez les Mucii Scaevolae«, *REA*. 72, 1970, str. 97—112.

uočavamo oduševljenje, a zatim zbunjenost koju je upoznavanje grčke književnosti — mitologije, filozofije, kritike — izazvalo kod obrazovanih, rodoljubivih i pobožnih Rimljana. Koliko protivrečnosti! Dok je Jupiter i dalje veličanstveno pokazivao svoju moć i svoju vernost u lepim stihovima iz prve narodne epopeje, bezbrojne, često sablažnjive priče, koje su kolale o njegovom grčkom dvojniku prodirale su u Rim sa književnošću, a plebs se zabavljao dugom ljubavnom noći koju je proveo u kući generala Amfitriona. U isto vreme, Enijev prevod Euhemera pokazivao je u tome bogu čoveka, starog obogotvorenog kralja, a fizičari su tvrdili da su on i njegove pustolovine samo slikoviti izraz atmosfere i njenih pojava. Međusobno nespojiva, sva ova viđenja velikog boga imala su na šta da se pozovu: stalni rast Rima sam po sebi je ukazivao na postojanje Kapitola; draž i obilje njegovih mitova vezivali su ljude od ukusa za kralja Olimpa; zbog ugleda nauke i veštine dijalektike razumni ljudi su naginjali čas skepticizmu čas simboličkim interpretacijama. Kako sve to uskladiti? Rođeni izmiritelj, empiričar kao i svaki dobar Rimljanin i dobro upućen u grčke prilike, Mucije Scevola je umeo na originalan način da iskoristi razmišljanja stoičara o različitim izvorima saznanja o bogovima.[4] Tako je sačinio klasifikaciju koja je najviše odgovarala njegovom predmetu; razdvojio je ono što je brzopleto i nekontrolisano mešanje brkalo i, u jednom od odeljaka te klasifikacije, pokazao originalnost i veličinu čisto rimske tradicije. On je razlikovao, kaže sveti Avgustin, bogove koje su uveli pesnici, bogove koje su uveli filozofi, bogove koje su uvele političke vođe (*Ciu. D.* 4, 27). Varon je usavršio ovu uspelu podelu, koja je odgovarala potrebi vremena. Pošto su se uostalom imena istih bogova mogla nalaziti u sve tri rubrike, postavio je mitsku teologiju, koja odgovara na primer pozorištu, fizičku ili prirodnu teologiju, koja odgovara svetu, i građansku teologiju, koja odgovara gradu. Izvanredni su njegovi opisi tih teologija (*ibid.*, 6, 5).

1. ... U prvoj vrsti teologije, sreće se mnogo izmišljotina koje su suprotne dostojanstvu i prirodi besmrtnih bogova, kao, na primer, rođenje nekog božanstva koje izlazi iz glave ili butine, ili iz kapljica krvi; ili pak bogovi lopovi, bogovi preljubnici, bogovi robovi kod nekog čoveka; sve u svemu bogovima se pripisuju sve razuzdanosti u koje zapada čovek, i to najprezreniji čovek...

2. ... Druga vrsta teologije koju sam izdvojio dala je povoda velikom broju knjiga u kojima filozofi raspravljaju o definiciji bogova, njihovom boravištu, njihovoj suštini i njihovim vrednostima: da li su oni postojali od određenog trenutka ili su večni? Potiču li oni od vatre, kao što veruje Heraklit, ili od brojeva, kako smatra Pitagora, ili od atoma, kako tvrdi Epikur? I o drugim sličnim pitanjima koja su podnošljivija za uši među zidovima neke škole nego na Forumu.

3. ... Treća vrsta teologije je ona koju, u državi, građani, a naročito sveštenici, moraju poznavati i upražnjavati. Ona se sastoji u tome da se zna prema kojim bogovima treba javno izražavati kult, i koji su obredi, koje žrtve obavezni za svakoga čoveka.

[4] P. Boyancé, »Sur la théologie de Varron«, *REA*. 57, 1955, str. 57—84 (preštampano u *Études...*, str. 253—289; o stoičarima, Muciju i Varonu, str. 256—271. J. Pépin, »La théologie tripartite de Varron«, *Revue des études augustiniennes*, 2, 1958, str. 265—294.

Teško se može poverovati da čovek koji je formulisao ove razlike i tako jasno suprotstavio treću teologiju dvema prvima, nije bio kadar da razdvoji, u onome što je govorio o Jupiteru, ono što je poticalo od Homera ili Portika ili Akademije, i ono što je poticalo iz pontifikalne tradicije. Žestoki napadi svetoga Avgustina, u narednim poglavljima, mešanje prve i treće, ili druge i treće teologije, koje on otkriva, više su izraz ratobornosti nego dobre vere. Na primer ovo (6, 7):

... Što se tiče samoga Jupitera, kakvu su predstavu o njemu imali oni koji su postavili njegovu hraniteljku na Kapitol? Nisu li tako potvrdili mišljenje Euhemera koji je tvrdio, kao savesni istoričar a ne kao brbljivi mitolog, da su svi bogovi u početku bili ljudi? Nisu li čak i oni koji su bogove *Epulones*, Jupiterove parazite, stavili za sto toga boga, pretvorili kult u lakrdiju? Da je onaj koji se usudio da kaže da Jupiter ima parazite za stolom bio lakrdijaš, poverovali bismo da je hteo da razgali publiku. Ali to kaže Varon, a Varon ne ismeva bogove koje veliča...

Kada ogorčenje prođe, šta ostaje od ovih reči? Shvatamo da je, raspravljajući o kapitolskom hramu, Varon ukazivao, između ostalih posvećenih umetničkih predmeta, na figuru koze Amalteje, i da je govorio (kako bismo rado pročitali obaveštenja koja je sadržavao inkriminisani odlomak!) o *Epula Iouis*, gozbama bogova koje su u njemu priređivane. Kada malo dalje sveti Avgustin zamera Varonu što je, u jednoj raspravi iz oblasti građanske teologije o svetkovanju Larentalija, ponovio priču čiji smo izvod dali gore,[5] a koju on jedva da smatra dostojnom mitske teologije, o noći koju je Herkul proveo sa kurtizanom Larentinom, mi smo, naprotiv, zahvalni Varonu što je od grčkih mitova, koji su predmet mitske teologije, odvojio rimske mitove iz svih razdoblja, rimska objašnjenja narodnih praznika, bez obzira da li su stara ili nova, i što je ove uključio u građansku teologiju: zar ih drugi, Ovidije, Plutarh, koje još uvek čitamo, nisu upravo od njega preuzeli?

Da treba odmeriti Varonovo svedočenje, kao i svako drugo, to je izvesno, i to je obično lako, zahvaljujući upravo opštim crtama njegovog sistema. Ali treba i umeti prihvatiti njegovu poruku kada je ništa određeno ne dovodi u sumnju. Mislim na njegov izvanredan opis (Aug. *Ciu. D.* 7, 9) pojmovne suprotnosti između Janusa i Jupitera; on je nije mogao preuzeti od grčkih filozofa, pošto su Rimljani odustali od traženja pandana svome izvornom Janusu u Grčkoj; s druge strane, on ju je pokazao da bi objasnio jednu obrednu činjenicu; u nabrajanjima, Jupiter se pominje tek na drugom mestu, posle Janusa. Zašto?

Jer Janus upravlja onim što je prvo (*prima*), Jupiter onim što je najviše (*summa*). Prema tome pravo je da Jupiter bude smatran kraljem sveta, jer, ako ispunjenje zauzima drugo mesto u vremenskom poretku, u poretku po važnosti ono zauzima prvo.[6]

[5] Gore, pogl. V.
[6] Sv. Avgustin se, u svojoj raspravi, trudi da shvati *summa* kao *ultima*.

Primitivistička predrasuda sprečava mnoge druge savremenike da prihvate, u prvobitnom Rimu, nekog boga početaka, boga koji je određen samo svojim položajem u svim *prima*. Janus tada postaje neobjašnjiv, ili mu se nameću akrobatska objašnjenja. Zašto ne prihvatiti drevnost tog kratkog i sadržajnog odlomka pontifikalnog katehizisa, koji sve razjašnjava?

Pored antikvara, ono što je utvrđeno povodom natpisa koji sadrži *Lapis Niger,* dugo održavanje obreda koji on pominje, više ne dopušta da se preziru tehničke kompilacije koje su, pod imenom traktata *de auspiciis, de religionibus,* itd., pripremile traktate *de iure pontificio* dvaju Avgustovih savremenika, Antistija Labeona i Ateja Kapitona. Izgubljeni, ali često navođeni čak i od strane učenog i ograničenog Vizantinca Jovana Lidosa, oni su pustili u promet verodostojna saznanja koja bi, bez njih, iščezla zajedno sa svešteničkim redovima.

XI. TAKOZVANA »PONTIFIKALNA REVOLUCIJA«

U onome što prethodi više puta je bilo reči o pontifikalnoj nauci, o pontifikalnoj tradiciji. Ali značenje ovih reči još uvek daje povoda za velika razmimoilaženja. O kojim se pontificima radi, ili pre iz koga su doba ti pontifici? Treba li smatrati da se odigralo, i u kome razdoblju, ono što je nazvano revolucijom, — »revolucijom, kako kaže Late (str. 195), koja je dovela na čelo verske organizacije u Rimu vrhovnog sveštenika i njemu podređenog kolegijuma«? Late, koji temelji celo svoje tumačenje drevne rimske religije na toj revoluciji, priznaje da ona nije ostavila traga kod analista, koji su međutim zabeležili tolike manje značajne sukobe; u tome ćutanju on vidi razlog za sumnju, ne u revoluciju u koju veruje, nego u »starorimsku istorijsku pseudotradiciju«. Po analogiji sa onim što predstavlja Grčka, on smatra da je *rex,* koji je prvo bio verski poglavar po prirodi stvari, an der Spitze des Sacralwesens, morao na tome mestu da ostane izvesno vreme pošto je, po ukidanju političke kraljevske vlasti, sveden na ulogu *rex sacrorum,* i da je bila potrebna radikalna promena da bi on bio razvlašćen u korist pontifika. Šta se dogodilo?

Ne može se smatrati da se Kralj žrtvenih obreda jednog lepog dana, mirno, odrekao verskog poglavarstva u korist Pontifika, utoliko pre što, na izgled, u nadležnostima »utirača puteva« ništa nije podrazumevalo središnje mesto koje bi zauzimao pontifikalni kolegijum. Verovatno se jaka volja za moć kod pojedinaca koji su obavljali tu dužnost nametnula posle dužih ili kraćih borbi (str. 195—196).

U koje vreme smestiti pobednički ishod tih borbi koje su morale izazvati neka kretanja u patricijatu i državi, iako predanje, koje je tako izdašno kada su u pitanju prvi sukobi plebsa i patricijata, o tome ne kaže ni reč? Karter, koji je prethodio Lateu na tome putu, smatrao je da ima pravo da se vrati čak u 260. pre naše ere, ali na osnovu jednog nepouzdanog i pogrešno protumačenog pokazatelja koji je zaboravljen. Prema tome, mi se možemo osloniti još samo na konvencionalne procene, na primer na ispitivanje sveštenićkog reda (*ordo sacerdotum*), koji je, izgleda, utvrđen kada je *pontifex* odneo pobedu nad kraljem, iako je tu *rex* uvek na prvom počasnom mestu. Taj *ordo* imenuje, primećuju neki, prvih pet državnih sveštenika, a

to su pre svega *rex sacrorum,* zatim, po hijerarhijskom redu, *flamen Dialis, flamen Martialis, flamen Quirinalis,* i, na petom mestu, *pontifex*; a bilo je petnaest flamina, između kojih su reformatori mogli da biraju; nisu zadržali nijednog od petnaest, takozvanih *flamines minores,* koji su bili vezani pre svega za seoski svet, nego samo tri »koji su imali značaja za zajednicu«; nije li to znak da su se pobeda i reforma odigrale u vreme kada je *urbs* stekao prevlast nad *ager*? Važniji pokazatelj: u tri tako izabrana flamina, spada i onaj koji služi u kultu lokalnom bogu jednog od brežuljaka, Kvirinu, koga ništa nije predodređivalo za tu počast sve dok je bio samo Kvirin; »iz toga ćemo zaključiti da je poistovećenje Kvirina sa osnivačem Rima bilo izvršeno, a to nije moglo biti pre druge polovine IV veka« (Latte, str. 196); tako imamo *terminus a quo*; pontifikalna revolucija je bila posle 350. Nezgodno je doduše što analistika o tome ne kaže ništa, ona koja, u to vreme, postaje prava istorija i koja nešto kasnije, godine 300, neće propustiti da ukaže na manje korenite promene koje će *lex Ogulnia* uneti u status pontifika (povećanje njihovog broja, otvaranje sveštenićkog reda za plebejce). Ali stvari tako stoje: Kvirin nije mogao pribaviti svome flaminu to unapređenje pre nego što je sam unapređen u osnivača.

Ovaj pomalo neobičan prikaz uzdizanja pontifika, i njegovih posledica, objašnjava slika koju Late daje o dugim počecima rimske religije. Plan koji je izabrao primorao ga je, što mu se često događa, da rasparča svoje izlaganje, ali mi sada uspevamo da objedinimo delove. Prvo ono što (str. 23), kako se čini, upućuje na malopređašnju revoluciju, ali je smešta ranije:

Veoma rano je moralo doći do potpune reorganizacije sveštenstva, koja nije ostavila nikakvog traga u predanju. Nema sumnje da je kralj, u staro doba, morao da vrši verske obrede kao što ih je svaki Rimljanin vršio u svojoj kući... Prema svemu onome što znamo, u staro vreme, posebni sveštenici različitih božanstava bili su labavo raspoređeni jedan pored drugog, svaki sa određenim krugom dužnosti. U istorijsko doba, taj labavi poredak je zamenjen strogom organizacijom, na čijem se čelu nalazi Pontifex Maximus.

Tako stičemo izvesnu predstavu o prvobitnom stanju religije, koje je sasvim anarhično, a da inače ne naziremo u čemu se sastoji značenje reči »prema svemu onome što znamo«. Stvari postaju jasnije malo dalje (str. 36—37) na sledeći način, pod naslovom »najstariji sloj«. Kalendar praznika, koji je etrurskog i još dalje grčkog porekla, u Rim je uveden oko 500. godine, u svakom slučaju, neposredno pre ustanovljenja kapitolskog kulta, koji se u njemu ne nalazi. Religija o kojoj on svedoči već je bila daleko od prvobitnog oblika; jedni bogovi su bili zaboravljeni, drugi dodati. To proizlazi iz liste od petnaest flamina, od kojih je svaki služio posebnom bogu i od kojih se mnogi više ne pojavljuju u prazničnom programu. Poznajemo samo dvanaest takvih flamina koji se pojavljuju u tekstovima u natpisima (dvanaest a ne trinaest, pošto Late sumnja u *flamen Portunalis* iz načelnih razloga): *Dialis, Martialis, Quirinalis, Volcanalis, Carmentalis, Cerialis, Volturnalis, Palatualis, Furrinalis, Floralis, Falacer, Pomonalis.* U početku su ti flamini bili potpuno nezavisni jedni od drugih, kao i njihovi bogovi.

Šta se zatim zbilo? Da se ne bih ogrešio o autorovu misao, prevodim njegove sopstvene reči:

O nekoj kasnijoj hijerarhiji /sveštenika/ — koja je možda bila uvedena prilikom organizovanja svešteničkih redova (vid. dole § 61), — znamo samo to da su Dialis, Martialis, Quirinalis bili na početku, a Pomona na kraju (Festus 144 b). Položaj prvih objašnjava se činjenicom da su bili jedini čije je ime, u istorijsko doba, bilo nešto više od etikete (Aug. C. D. 2, 15 pominje samo njih), i da su, stoga, samo oni bili uključeni u pontifikalni kolegijum. Za tri od petnaest ne znamo čak ni imena. Da je ta lista božanstava starija od liste praznika proizlazi iz činjenice da se, među tim poznatim imenima, Falacer, Pomona i Flora ne nalaze u prazničnom programu. Čak i ako se odsustvo Flore i Pomone može objasniti zato što su se datumi njihovih praznika menjali i određivali prema cvetanju i sazrevanju letine, u svakom slučaju ostaju Falacer i tri nepoznata imena. Sećanje na Furinu (koja je uz to imala svetilište u blizini Satrika, Cic. Kvint. fr. 3, I, 4) praktično je sačuvano samo zato što je G. Grah napao smrt u njenom gaju. Još od starine, Volturno je tumačen kao rečni bog po reci u Kampaniji koja je nosila to ime; ali od njegovog praznika, Volturnalija, poznato nam je samo ime. U trenutku kada je Pontifex Maximus preuzeo vođstvom nad javnim kultom u Rimu, većina sveštenika je već postala toliko beznačajna da se odustalo od njihovog uključivanja u hijerarhiju. Naravno, niko neće pokušati da prikaže, polazeći od te liste, najstariju javnu religiju u Rimu, niti će tvrditi da božanstva koja se na njoj ne nalaze (na pr. Janus, Genije, Junona, Telus, Lari, Penati) pripadaju isključivo, još uvek, privatnim kultovima. Ali jasno je da se čak ni stanje stvari koje je potvrđeno prazničnim programom ne može smatrati prvobitnim stanjem stvari u Rimu, a još manje prvobitnim stanjem stvari u Italiji.

Ovo viđenje porekla izazvalo bi niz rasprava vezanih za pojedinosti, ali ja ću se zadržati na onome što je bitno, a što počiva na dvema postavkama: nejedinstvenoj državi prvobitne religije; vremenu i dometu pontifikalne revolucije. Međutim, biće korisno prethodno ukazati na dve stvari.

Niko nikada nije tvrdio, čini mi se, da se bogovima kojima su služila tri *flamines maiores* i dvanaest *minores* iscrpljivao najstariji panteon. Tip sveštenstva kakav je bio *flamonium* nije bez sumnje odgovarao svakom tipu božanstva. Na primer, bez flamina su grupe bogova koje je teško razdvojiti, kao što su Lari, Penati; bogovi koji su do beskonačnosti umnoženi, jedni pojedinačno, kao Genij, drugi beskonačnim ponavljanjem određene radnje kroz neprekidno vraćanje jedne iste okolnosti, kao Janus (*deus omnium initiorum*) i možda Junona (s obzirom na njen karakter boginje svih rađanja), ili pak Karna (koja upravlja probavom hrane); Telus je neodvojiva od Cerere, koja ima jednog flamina; Vesta ima svoje vestalke, koje su nespojive sa posebnim muškim sveštenikom. U svakom slučaju, morao je postojati razlog koji je određivao prisustvo ili odsustvo nekog sveštenika, ali ga mi uvek ne shvatamo, jer nemamo dovoljno jasnu predstavu o tome šta je po nastanku Rima predstavljao *flamonium,* ili nedovoljno poznajemo samo božanstvo. Poznato je da su kasnije stvoreni različiti specijalizovani flamini, ali oni nemaju mesta u izučavanju porekla.

Ni u dokumentaciji ništa ne navodi na misao da je neka klasifikacija, neka jedinstvena hijerarhija ikada obuhvatila sve sveštenike, a preko njih i sve bogove. Imamo informacije o jednom *ordo* od pet najviših sveštenika

(*rex*, tri *flamines maiores, pontifex maximus:* Fest. 299—300 L[2]), a, s druge strane, o *discrimina maiestatis,* o jednoj hijerarhiji činova (*dignationes*) između petnaest flamina, hijerarhiji od koje leksikografija daje samo krajnje elemente (I: *Dialis* — koga svakako prate *Martialis* i *Quirinalis*; 15: *Pomonalis »quod Pomona leuissimo fructui agrorum praesidet, id est pomis«*, *ibid.*, 272), ali koju je sasvim verovatno uočio Enije (Varro, *L. L.* 7, 45) nabrajajući šest poslednjih (*Volt. Pal. Furr. Flor. Fal. Pom.*). U pitanju su dve nezavisne klasifikacije kojima je zajednička samo kompaktna grupa od tri *maiores.*

Ove napomene omogućavaju da se dve rasprave bolje omeđe.

1. Late ne prihvata nikakvu raznorodnost između petnaest flamina, *maiores* i *minores.* On, s druge strane, misli da su sasvim kasno, i to slučajnim sticajem istorijskih okolnosti, tri *maiores* uvršćena, ispod kralja, u prve redove sveštenika, ali objašnjenje koje daje tome unapređenju menja se tokom knjige. Tako je pontifex koji je pobedio kralja razdvojio Jupiterovog, Marsovog i Kvirinovog flamina, nešto posle 350, zato što su, kako smo pročitali na str. 37, tada samo oni imali više od jednog titulare Bedeutung; str. 295—296, str. 403, čak su tim Bedeutung jednih i tim praktische Bedeutungslosigkeit drugih tumačeni izrazi *flamines maiores* i *flamines minores* — razlika koja se konačno učvrstila (endgultig festgelegt) tek u vreme Avgustove obnove, to jest tri veka posle pretpostavljene pobede pontifika i njene posledice, ustanovljenja pontifikalnog kolegijuma i *ordo sacerdotum.* Ali je (str. 196) srećna sudbina triju prvih flamina poticala otuda što je, u drugoj polovini IV veka, *urbs* konačno odneo pobedu nad *ager* i što su njihovi bogovi bili jedini koji su se ticali celoga društva koje je tako ponovo pronašlo svoju ravnotežu: skromnog porekla, Jupiter i Mars su već izvesno vreme bili glavni bogovi u državi a bledi Kvirin, tek izvučen iz ništavila time što je izjednačen sa junakom osnivačem, upravo im se bio pridružio na tome nivou.

Ako ostavimo po strani, videćemo kasnije,[1] ono što se odnosi na Kvirina, drugo objašnjenje bi svakako bilo bolje, zato što ono, oko 350, uočava razliku između *flamines maiores* i *minores,* ne samo u pogledu vitalnosti, nego i u pogledu društvenog položaja i pojmovnog značenja, razliku za koju Late, doduše, smatra da je, isto tako, proizvod istorijskih slučajnosti. U stvari, oba tumačenja se suočavaju sa teškim problemima.

Prvo, u religijskoj nomenklaturi, spona *maiores — minores*, tamo gde se ona sreće, ne suprotstavlja samo najznačajnijeg i najbeznačajnijeg; ona pokazuje i razliku u prirodi ili statusu i hijerarhiju zasnovanu na toj razlici: magistrature se dele na *maiores* i *minores*, ne prema svojoj »važnosti«, nego prema tome da li imaju *ius* za *auspicia maiora* (*maxima*) ili za *minora* i, osim kada je u pitanju cenzorstvo, ta podela obuhvata podelu na magistrate koji imaju (konzul, pretor) i magistrate koji nemaju *imperium* (Gell. 13, navodeći Mesalinu raspravu *De auspiciis*; Fest. 274—275 L[2])[2]; uz to (Gell.,

[1] Dole, prvi deo, pogl. V.

[2] *Praetor maior* je *urbanus,* drugi su *minores,* Fest. str. 277 L[2]. Treba naravno uzeti u obzir samo slučajeve kada su *maior* i *minor* izričito suprotstavljeni (na pr. *pontifices minores* ne suprotstavljaju se **p. maiores*).

ibid.) niži magistrati dobijaju ovlašćenja od plemenske skupštine, a viši od centurijata. Podela flamina na *maiores* i *minores* isto tako se udvaja diferencijalnim obeležjima koja sigurno ne potiču iz vremena Avgustove obnove niti iz četvrtog veka, a koja je u obrednom pogledu utemeljuju: ne samo da se jedino od *maiores* zahteva da budu rođeni *farreati* i da se žene putem *confarreatio* (Gaius I, 112), nego oni još moraju, i to samo oni, sa kraljem, augurima i nekim drugim sveštenicima (pontificima, možda salijevcima)[3], da budu *inaugurati*, — jer baš ništa ne potvrđuje pretpostavku, koju je Late prihvatio (str. 403), da su i svi flamini morali da budu inaugurisani[4]. A augursko pravo je veoma konzervativno i auguri su ostali, u svim okolnostima, nezavisni od pontifika; prema tome nije verovatno da se oko 350. počelo sa inauguracijama sveštenika koji do tada nisu bili inaugurisani, ili, obrnuto, da se prestalo sa inauguracijama sveštenika koji su, ranije, morali biti inaugurisani.

Drugo, razlika u tipovima nadležnosti koju je Late označio na str. 196 stvarna je, ona nije slučajna, kako on veruje, nego suštinska. Božanstva kojima služe *flamines minores*, a o kojima se nešto pouzdano zna (što isključuje Falacera i Furinu) ili su seoska, agrarna, po svojoj funkciji (Cerera, Flora, Pomona; a delom i Vulkan, sudeći po nameni Volkanalija; bez sumnje Volturno i vetrovi), ili su vezana bilo za neki tip mesta (Portun i vrata), bilo za neko određeno mesto (Palatua i Palatin; možda Furina i Janikul: upor. kasije *Forrinae*, dat. pl. *νυμφὲς Φορρίνες*[5], na tome brežuljku); najzad, ako je Karmenta sigurno složenija, njeno ime svodi lepezu njenih funkcija na snažan ali jednostavan pojam *carmen*. Jupiter, Mars, Kvirin sasvim su druge vrste: Jupiter je, od samoga početka, sudeći po njegovom flaminu, ne samo nebeski, nego i kraljevski bog, »rektor«, kako se naziva kod drugih Italika, i jemac ljudskih odnosa; Mars upravlja čitavim jednim svetom: ratom i ljudima kao ratnicima, između meseca koji je po njemu dobio ime, marta, i oktobra; Kvirin, ma koje bilo njegovo područje, što ćemo objasniti kasnije, nosi u najmanju ruku ime koje se vezuje za *Quirites*, a izvedeno je iz **co-uirio-* ili **co-uiria-* koje označava skupinu ljudi. Kod ova tri boga zajednički je dakle društveni značaj, ljudi — subjekti, ili borci, ili masa —, kao organizovana grupa.

Ali naročito ono što smo već uočili o indoevropskom nasleđu u Rimu, i o nivou toga nasleđa, ne dopušta da se misli da u središtu panteona i kulta nisu postojale simetrije, artikulacije, klasifikacije: kao ni indoiranska, germanska, keltska božanstva, ni božanstva prvobitnog Rima nisu živela u neuređenoj nezavisnosti.

Posebno, nesumnjive veze između *rex sacrorum* i *flamen Dialis*[6] nisu mogle nastati kasnijom odlukom nekog pontifika: kakvog bi on interesa

[3] Čini mi se da Catalano, *DA*. str. 211—220, suviše proširuje slučajeve inauguracije; Cic. *Leg*. 2, 8, 20, ne smatra da su joj *svi* sveštenici podvrgavani, a Momzen i drugi opravdano su kritikovali Dion. 2, 22, 3.

[4] Vid. isto tako, str. 409, n. 2, zanimljiv način na koji, prihvatajući skraćivača Pavla (str. 330 L[2]) nasuprot izvornom Festu koji je potpuniji (str. 354 L[2]), Late neprimetno ukida jednu drugu razliku između (*fl. maiores* i *minores* (povlasticu da imaju *calatores*).

[5] Vid. reference u: Platner, TD, str. 318.

[6] Dole, prvi deo, pogl. II.

imao, u istorijskom romanu u koji ga smeštaju, da pomaže suparniku koji se suprotstavlja njegovim ambicijama? Ne vidi se ni kako bi se, u doba republike, mogla uspostaviti neka nova veza između ova dva sveštenika koji su bili pravi fosili, ukočeni u svojoj nastranosti. Prema tome, ona koju uočavamo već je postojala, poticala je iz vremena kada je *rex* zaista bio politički vođa, i to pokazuje da je Jupiterov flamin, sveti saveznik kraljev, od samoga početka imao prvenstvo nad svima ostalima: *ordo* je to njegovo prvenstvo zadržao, a nije mu ga dao.

Isto tako, ma kako shvatili Marsa i Kvirina[7], činjenica je da su, u svim razdobljima u kojima je religija uočljiva i u svim oblicima koje je poprimila predstava o Kvirinu, oni tesno povezani; bilo da se Kvirinom naziva »Sabinski Mars«, bilo da se u njemu vidi bog rata sa Kvirinala koji zamenjuje boga rata sa Palatina, ili da se naprotiv za njih vezuje spona *milites-Quirites*, čak *bellum-pax*, koju nagoveštavaju neki tekstovi, činjenica je da i jedan i drugi, i samo oni, imaju oružje koje daje povoda za rituale; činjenica je i da se za njih dvojicu, i samo za njih, vezuju ekipe salijevaca[8] koje su inače, koliko je poznato, jedna drugoj slične; činjenica je da legenda koja kaže da je Romul sin Marsov ovoga obogotvoruje u Kvirina. Pokušaćemo malo dalje da unesemo red u te predstave, ali već samo održavanje posebne veze između ova dva boga kroz tolike varijacije dovoljno pokazuje da je ta veza u njihovoj prirodi: prema tome nije slučajno što *flamen Quirinalis* dolazi posle *Martialis* u *ordo*, i što se njima, koji su ispod *Dialis*, završava lista *flamines maiores*.

2. Nije samo potpuno ćutanje istoričara o jednom tako značajnom događaju, i to u doba kada istorija već postoji, ono što čini malo verovatnim Lateovu »pontifikalnu revoluciju«. Kako zamisliti funkcionisanje religije, između 500. i 350, tokom duge borbe koju su, kako on pretpostavlja, vodili *rex* i *pontifex*? Ne znam u kome obliku on zamišlja kraj kraljevskog doba. Što se mene tiče, ja ne mislim da je, posle uklanjanja poslednjeg etrurskog kralja iz Rima, ma kako da se to dogodilo, u Rimu vaspostavljeno latinsko kraljevstvo da bi i ono ubrzo nestalo. Odlazak Etruraca je, kako tvrdi analistika, nužno predstavljao kraj kraljevske vlasti (*regnum*), i verovatno je tada izvršena reorganizacija državnih organa vlasti, raspodela onoga što je *rex* ostavio u nasleđe.[9] U čemu se sastoji to nasleđe? U političkim i verskim funkcijama.[10]

[7] Dole, prvi deo, pogl. III i IV.

[8] Dole, prvi deo, pogl. I i VI.

[9] Dole, četvrdi deo, po C. Giofrediju »Rex, praetores e Pontifices nella evoluzione dal regno al regime consolare«, BCA. 71. 1943—45, str. 129—135, dok je trajao *regnum*, pontifici nisu bili sveštenici, nego stručnjaci, savetnici kraljevi; tek kada je *rex* sveden na *rex sacrorum*, postepeno preuzimajući mnoge njegove dužnosti, oni su postali sveštenici. Ovo gledište je proizvoljno.

[10] Različita mišljenja u: S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano* [1945]; K. Hanel, *Das altrömische eponyme Amt*, 1946; U. Coli, *Regnum*, 1951; J. G. Préaux, »La sacralité du pouvoir royal à Rome«, *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du centre d'étude des Religions*, I (*Univ. libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay*), 1962, str. 103—121; i ceo treći tom *Razgovora* fondacije Hardt (1666).

U prvima ga je možda zamenio *iudex* ili *praetor*, prvo doživotni, zatim na određeno vreme, u svakom slučaju neka vrsta patricijskog poglavara koji, brže ili sporije, vodi najvišim magistratima u republikanskoj državi, jednogodišnjm konzulima.[11] Druge su se teže prenosile, za njih je bio vezan neposredni interes bogova. One su obuhvatale, i to je bilo najdelikatnije, svete radnje koje je kralj neposredno vršio, kao politički vođa, bilo u oblasti kulta, bilo u oblasti znamenja; jedne, prinošenja žrtvi, ceremonije, proglašenje mesečnih praznika, bile su kao neka obredna rutina čije je, inače neophodno, izvršavanje bilo samo sebi dovoljno; druge, to jest opažanje znamenja po pticama, vodile su političkoj akciji i njome su upravljale. Postojala je i mistična veza, teško odredljiva, ali izvesna, u kojoj se on nalazio uz dve visoke svešteničke funkcije, *flamen Dialis* i prečiste device vestalke. Postojao je najzad pravac verskog života države, od opšteg nadzora i kultne discipline do neutralizacije čuda i umirivanja razjarenih bogova; u ovim poslednjim funkcijama, *rex* je sarađivao, više operativno nego mistično, sa jednim izvornim sveštenikom, a to je bio *pontifex*, jedini ili već *maximus*, u isto vreme i savetnik i pomoćnik; poreklo ovoga sveštenika je nejasno, ali se čini da je on uvek imao, suprotno zahtevima koje je morao da ispuni *flamen Dialis*, slobodu, inicijativu, pokretljivost; ta dva tipa su bila u ravnoteži u svetom kraljevom okruženju.

Posle poslednjeg vladajućeg kralja, a morao je postojati jedan, bilo je nužno da se ovo široko versko područje podeli: da je u potpunosti prenet na sudiju (*iudex*), ovaj bi postao *rex* pod novim imenom, što bi poništilo reformu. Deo koji je bilo najteže odvojiti od politike, *auspicia*, uglavnom je prešao na magistrata. Pod uticajem sitničavog konzervativizma, kojim su se oduvek odlikovali rimski običaji i koji je više doprinosio kultu nego što je omogućavao njegovo razaranje, *rex* je zadržan, sveden na *sacra*, kako to njegovo ime i označava, i vraćen u status sveštenika, prvoga u državi, pošto je reč *sacra* imala smisla samo u tome položaju, samo za taj položaj. *Rex* je isto tako sačuvao, jer je i to bilo nepromenljivo, obredni vid svojih odnosa sa *flamen Dialis* i *Vestales*: *rex* i *regina*, *flamen* i *flaminica* nastavili su zajedno da deluju (*a rege petunt et flamine lanas:* Ov. F. 2, 21), zajedno da prinose žrtve (obredi u »kraljevskoj kući«), da dele insignije i povlastice; vestalke su nastavile, jedanput godišnje, što je jedini poznati deo složenijih veza, da prilaze kralju sa rečima: *uigilisne, rex*? *uigila*! Ostajao je aktivni deo verskog statusa nekadašnjeg kralja. Da li je on prvo prešao na sudiju (*udex*) koga je *pontifex* i dalje savetovao i podržavao, da bi se ovome vratio tek kada je služba najviših magistrata skraćena na godinu dana, što je bilo nespojivo sa sticanjem i korišćenjem onoga što je već bilo visoka nauka? Ili je *pontifex*, odmah, bio prvi? Činjenica je da upravo on, tokom cele istorije, sa ili bez svojih kolega, ne samo da daje savete i pomaže Senatu i magistratima u verskim stvarima i kultnim radnjama, već i prisustvuje kalacijskoj skupštini, a kasnije i predsedava na svešteničkoj skupštini, rukovodi

[11] A. Momigliano, »Praetor Maximus e questioni affini«, *Studi in on. di Giuseppe Grosso*, I, 1968, str. 161—175; A. Magdelain, »Praetor Maximus et Comitiatus Maximus«, IVRA, *Riv. internaz. di diritto romano e antico* 20, 1969, str. 257—285.

konferencijom, sastavlja kalendar, »uzima« ili imenuje i, u različitim oblicima i na različitim stupnjevima, nadzire vestalke i najviše sveštenike. Njegova nadležnost, njegova moć će čak toliko porasti da će Julije Cezar pokušati i, koristeći sumnjiva sredstva, uspeti da zauzme položaj vrhovnog sveštenika, koji će naposletku prisvojiti carevi.

Ovo gledište ima više preimućstava: logično je, objašnjava sve podatke na suvisao način, bez ostatka i bez teškoća; ono nas ne primorava da zamišljamo borbe, duga i žestoka nadmetanja koja nisu ostavila nikakvog pisanog traga; najzad — ali to je najmanje važno — ono odgovara analističkoj tradiciji, to jest bez sumnje, u istoj oblasti, samoj pontifikalnoj tradiciji.

Značaj ove obnove je veliki. Ono što Late predstavlja kao posledice »pontifikalne revolucije« — formalizam, kazuistika, razvoj formula, i uopšte pretvaranje religije u sitničavu nauku i tehniku, sve brojnija predskazanja i *piacula*, itd. — nije novina na izmaku IV veka: to su sama obeležja rimske religije, i to bez sumnje od njenog početka, čak i ako su kasnije postala naglašenija i kruća. Sumnjam da je ikada prvi među flaminima proveo život na otvorenom prostoru u nekom Jupiterovom gaju (Latte, str. 203), ali je, u svojoj kolibi na Palatinu, već izvršavao pozitivne i negativne dužnosti koje su ga, kasnije, pretvorile u tako neobičnu vrstu svetenog lica, a koje je još od davnina imao.

glavnih grupa bila je u stanju da verno prenese, iz pokoljenja u pokoljenje, svoje postupke i znanje koje ih je opravdavalo, ali nema tragova opšte raspoloživosti koja je činila jedinstvo i snagu pridruženog reda Druida kod Kelta i endogamne klase brahmana kod Indijaca: upućeni vedski sveštenik bio je kadar da vrši bilo koju funkciju u bilo kom žrtvenom timu, pošto su razlike bile u tim funkcijama, a ne u ljudima.

Ovo, u suštini isto usmerenje u korišćenju vremena, mesta, svetih ljudi, koje valja podrobnije razmotriti, potvrđuje da je latinsko društvo koje se smestilo blizu Tibra bilo mnogo udaljenije nego vedska i keltska društva, stvarno i ideološki, od perioda promenljivosti kroz koji su prošli njegovi preci. Čak i pre nastanka legendi i teorija o večnosti Rima, o garancijama njegove postojanosti koje su dali bogovi, pre nego što je, na primer, tvrdoglavi Termin odbio da bude rasvećen[4] da bi na Kapitolu ustupio mesto Jupiteru, Rimljani su bili više vezani za svoj delić tla nego bilo koji narod u tim drugim indoevropskim pokrajinama koje imaju toliko zajedničkih shvatanja i običaja. Stoga nije na odmet na početku podsetiti, na »ideološkom polju«, na neka razmimoilaženja koja su posledica iste rane i duboke »ukorenjenosti«, a koja odvajaju Rim od Indije: ne bi trebalo gubiti ih iz vida prilikom upoređivanja, u ovim dvema oblastima, činjenica koje su homologne, a ne slične.[5]

Rimljani misle *istorijski*, dok Indusi misle *mitski*. Svaka priča, u svakoj zemlji, odnosi se na neki deo prošlosti, ali, da bi među Rimljanima imala slušaoce, prošlost mora da bude relativno bliska, da se može smestiti i u prostoru i u vremenu, da se odnosi na ljude a ne na tipove izmišljenih bića, i uopšte da u najmanjoj mogućoj meri uvodi u igru sile i mehanizme koji su tuđi svakodnevnom životu. Nasuprot tome, Indusi vole daljine, trajanja i neizmerna rastojanja; oni isto toliko vole uveličavajuću neodređenost koliko i veličanstvenu čudovišnost; oni uživaju u čudima.

Rimljani misle *nacionalistički*, a Indusi *kosmički*. Prve neka priča zanima samo ako ima izvesne veze sa Rimom, ako se pojavljuje kao »rimska istorija«, opravdavajući neku pojedinost u organizaciji grada, neko pozitivno ili negativno pravilo ponašanja, neku rimsku predstavu, neku predrasudu. Nasuprot tome, druge, barem one među Indusima koji čuvaju i razvijaju mitove, prolazne domovine ne zanimaju; njih uzbuđuju poreklo, promene, ritmovi velike Celine, samoga Svemira, a ne Čovečanstva.

Rimljani misle *praktički*, a Indusi *filozofski*. Rimljani ne umuju; ako su u stanju da delaju, ako su im jasni cilj i sredstva njihove akcije, oni su zadovoljni i ne pokušavaju ni da više razumeju ni da više zamišljaju. Indusi žive u svetu ideja, u kontemplaciji, svesni inferiornosti i opasnosti čina, prohteva, samoga postojanja.

Rimljani misle *relativistički, empirijski*; Indusi misle *apsolutistički, dogmatski*. Jedni su uvek budni u odnosu na tok života, bez sumnje da bi ga zauzdali, ali i da bi ga opravdali i dali mu prihvatljiv oblik; pretorov ukaz, glasanje u skupštini, pritajena ili silovita borba magistrata obezbeđuju u svakom trenutku valjanu ravnotežu između biti i postati, između tradicije i zahteva sadašnjosti. Indiju zanima samo ono što je stalno; promena je za nju, zavisno od oblasti, zabluda, nesavršenost ili svetogrđe; prema tome, maksime koje uređuju ljudske odnose nepromenljive su kao i samo društvo, kao i svaka legitimna organizacija, svaka *dharma*.

Rimljani misle *politički*, Indusi misle *moralistički*. Pošto je najuzvišenija čulima dostupna stvarnost Rim, pošto je život u Rimu problem koji se stalno postavlja, a sama religija samo deo javne uprave, sva razmišljanja Rimljana, svi njihovi napori usmeravaju se prema *res publica*, sve dužnosti, sva pravila, pa prema tome i sve priče koje grade riznicu rimske mudrosti imaju poentu koja je okrenuta politici, institucijama, procedurama, kazuistici konzula, ili cenzora, ili tribuna. Za Induse, od najvišeg do najnižeg, svaki čovek prvo ima posla bilo sa bogovima, bilo sa velikim pojmovima koji vrede koliko i bogovi: pošto društveni poredak nije apsolutan, ili pre pošto stiče svoju apsolutnu vrednost samo na osnovu svoje podudarnosti sa opštim zakonima sveta, sve što se njega tiče samo je drugorazredna nauka izvedena iz viših istina, a ne umeće koje neposredno proizlazi iz ispitivanja njegove građe.

Najzad, Rimljani misle *pravnički*, Indusi misle *mistički*. Prvi su veoma rano izdvojili pojam ličnosti i na njemu, na njegovoj autonomiji, postojanosti, na dostojanstvu ličnosti, izgradili svoj ideal ljudskih odnosa — *ius* —, a bogovi se tu pojavljuju gotovo samo kao svedoci i jemci. Indija se naprotiv sve više uveravala da su pojedinci samo varljivi privìdi i da postoji samo skriveno Jedno, pa da su prema tome pravi odnosi među bićima, bilo da su u pitanju ljudska ili neka druga bića, pre odnosi sudelovanja, uzajamnog prožimanja, nego odnosi suprotstavljanja i pogađanja; da je u svakoj stvari, čak i onoj koja je sasvim privremena, glavni učesnik veliko nevidljivo u kome se, doduše, spajaju, stapaju vidljivi učesnici.

Ova obeležja rimske mašte i uma imala su, u religiji, značajne posledice od kojih smo se sa nekima već sreli, a neke ćemo sada u glavnim crtama predstaviti.

---

[4] Reč je u Liv. I, 56, 3. Catalano, *DA.*, str. 281—288, smatra da bi prava reč bila *euocare*.

[5] *Servius et la Fortune*, 1943, str. 190—193. Slična suočavanja ideoloških polja izvršena su između Rimljana i Kelta (*Horace et les Curiaces*, 1942, str. 65—68), između Rimljana i Iranaca (*Naissance d'Archanges*, 1945, str. 181—188); vid. str. 23, no. 1.

XIII. RAVNOTEŽE U RIMSKOJ RELIGIJI

Dva odseka sačinjavaju skup kultnih veza između ljudi i bogova, darova koje ljudi upućuju bogovima, upozorenja koja bogovi upućuju ljudima. Relativni značaj ova dva odseka važno je obeležje u svakoj religiji. Pobožnost Rimljana, koja je veoma savesna kada su u pitanju *sacra*, znamenju (*signa*) ipak posvećuje pažnju koja ih pretvara u pojam koji upravlja njihovim ponašanjem.

Kao empiričar, Rimljanin je uvek u potrazi za znamenjem koje mu otkriva volju ili osećanja bogova: pre ili u toku svoga delanja, on beleži ono koje se pojavljuje, a naročito ga traži. Pravilno protumačiti znamenje velika je stvar: otuda ogromna uloga koju imaju *auspicia* i augurska veština, a isto tako i *omina,* i čuda, uključujući i otklanjanje njihovih zloslutnih naveštenja (*procuratio*), u javnom i privatnom životu. Smisao koji su u Rimu dobili derivati stare imenske osnove **auges-* u tom pogledu je veoma instruktivan.[1]

Indoiranci poznaju reč, bez religijske primese, u smislu »psihička, materijalna snaga«, ali sa jednom zanimljivom nijansom: za razliku od drugih kvazisinonima, ved. *ójas* je doslovno »pun snage«, snage koja je toliko nagomilana da će se potrošiti u nekoj akciji; etimologija je jasna: polazeći od korena **aug-* »uvećati«, to je derivat na *-s* koji izražava, kao što je često slučaj, kapitalizovani rezultat radnje, ne uvećanje, nego punoću koju stvara: na isti način, lat. *genus,* grčko *γένος* nije rađanje, nego rod; gr. *κλεος*, ved. *śrávaḥ* nije sluh, nego slava, itd. U rimskom rečniku, reč je bila predviđena za versku zonu ideologije, ali je u toj zoni derivat *augustus* sasvim blizak indijskom značenju: *augusta* je osoba ili stvar koja poseduje punoću, krajnji naboj sile koja više nije materijalna, nego mistična. Očekivalo bi se dakle da *augur*, njegovo delovanje, ima za cilj i posledicu davanje te punoće osobama ili stvarima. Možda zaista neki drevni *auguria* zadržavaju to aktivno značenje[2]; to su u svakom slučaju samo ostaci: aktivnost augura je uglavnom usmerena ne stvaranju, ne davanju pune mistične snage koja je

[1] »Remarques sur *augur, augustus*«, REL. 35, 1957, str. 126—151, preštampano u IR. str. 79—102; upor. kratak članak koji je napisao J. Gage u svom prvobitnom maniru, »*Romulus Augustus*«, MEFR. 1930, str. 138—181.

[2] To je i Lateovo mišljenje, str. 67, no. 1.

neophodna za uspeh neke radnje, nego utvrđivanju njenoga prisustva ili odsustva, ili, u najboljem slučaju, posredničkog položaja koji nagoveštavaju neke činjenice, traženju od bogova da je blagoizvole uneti u stvari tako da se ona u njima može pronaći. Njegova veština je dakle savet, a ne postupak. Rečnik tu otkriva, u jednoj posebno važnoj stvari, prelazak sa područja delovanja na područje primanja.

Ali znamenje je svuda. U istorijsko doba, jedan od prvih zadataka konzula koji stupa na dužnost je da Senatu podnese izveštaj *de religione,* to jest naročito o čudima koja su prijavljena i za koja treba potražiti savet u Sibilinskim knjigama, — drugom proizvodu stalne potrebe za informacijom. On će otići u svoju provinciju tek pošto primi auspicije na tvrđavi. Zatim će ga ptice na nebu, pilići u kavezu, rasporeni trbuh žrtvenih životinja, stalno obaveštavati o raspoloženju bogova.

Ovde nije mesto za opisivanje ogromne informativne mašine koju je Rim suprotstavio nevidljivom. Ali valja odmah tim povodom ukazati na jedno značajno obeležje te religije. Rimljanin nije samo empiričar, on je i razuman. A, dovedeno do tog stupnja, nastojanje da se otkriju osećanja bogova uvek je blisko opsesiji. Ne samo da narodna lakovernost, za vreme kriza, pa čak i u mirno doba, opasno umnožava čuda, nego i uznemireno iščekivanje *auspicia oblatiua,* sklonost da se svuda traže *omina,* podsećaju na poznate nemire duha. Spada li verski život pojedinaca i države u oblast psihijatrije? Pitanje nije bezrazložno. Sudeći po epopeji, verska misao prehrišćanske Irske bila je zamućena najezdom, bujanjem jednog drugog pojma, ne više pojma znamenja, nego pojma zabrane. Svaki pojedinac, svaki kralj, svaki ratnik bio je pritisnut zabranama još od rođenja, zatim je, tokom celoga života, dobijao neku vrstu kocki koje su bacali moćnici: kočila ga je mreža *geasa* i, za pobedu nad najvećim junakom, bilo je dovoljno ovoga uhvatiti u mengele dveju nespojivih zabrana; jedan od najčuvenijih, u čijem se imenu nalazilo ime psa, nije smeo da jede meso te životinje, ali nije smeo ni da, u prolazu, odbije hranu koju bi mu ponudili. Da bi se izazvala njegova smrt, bilo je dovoljno da veštice stanu kraj puta, stave psa u kotao i pozovu ga da jede; ako bi odlučio da jede, poginuo bi u borbi koja bi usledila. Ako ne bi jeo, bila bi povređena druga *geis,* koja bi ga sigurno osudila. Znamenje nije dobilo tako potpunu vlast nad Rimljanima: štitio ih je zdrav razum, podstičući ih na stvaranje čitave jedne kazuistike dovijanja koja je bila isto tako široka kao i opasnost. Da li je u pitanju *omen*? Onaj ko ga zapazi može, ako ima dovoljno prisustva duha i spretnosti, da ga protumači u povoljnom smislu suprotno njegovom prvom značenju: tada prevagu odnosi smisao koji mu on daje; on može jednostavno da ga odbije (*omen improbare, refutare*), ili da ga odstrani nekom svetom formulom (*abominari, omen exsecrari*), ili, kao metak koji se vraća neprijatelju, da ga mistički prenese na drugoga; najzad može, između više znakova koji se pojavljuju, da odabere onaj koji odgovara njegovoj nameri: koliko je reči morao čuti Paul Emilije napuštajući svoje boravište da bi komandovao u borbi protiv makedonskog kralja Perseja! On pamti samo jednu: unuka mu je plačući saopštila da je njena kučka, koja se zvala »Persa«, uginula (Cic. *Diu.* I, 103). Isto tako ima i mnogo načina za odbranu od *auspicia oblatiua,* tog neželjenog

znamenja koje, u svakom trenutku, može da zaustavi neku već započetu radnju. Prvo, čovek može da udesi da ga ne vidi: M. Klaudije Marcel, konzul, kretao se u zatvorenoj nosiljci; može, kao i *omina*, da ga odbije (*refutare, repudiare*); zatim može, lukavije, da kaže da nije obratio pažnju (*non obseruare*), što je dovoljno da čudo učini bezopasnim kao metak koji se odbija ne prodirući. Ma koliko nam detinjasta izgledala tolika *prodigia* koja se nalaze na godišnjim listama jednog Julija Obsekventa, na primer, moramo imati na umu da su ih konzuli, verovatno pošto bi ih njihove službe već pročistile, podnosili Senatu, koji je odlučivao šta činiti sa onima koje je valjalo prihvatiti (*suspicere*); u protivnom, magistratima i sveštenicima ne bi bila dovoljna ni cela godina da se »pobrinu« o svim proizvodima sumanitih mozgova. A, ako su bila u pitanju tražena znamenja, *impetratiua*, i opunomoćeni savetodavci? Njima nisu manjkala sredstva, čiji kratak pregled izvanredno izlaže Žan Baje[3]: »Sami ti savetodavci, odani težnji latinskog duha, sve više će postajati gospodari znamenja kome je trebalo da se povinuju. Augur još više razvija tradicionalne slobode: svojim krivim štapom (*lituus*) on omeđava *templum* u kome će važiti njegova predskazanja, usmerava ga delom i rečima; bira ptice, dve sa leve, dve sa desne strane, koje namerava da posmatra; uvek može da ne uvaži znamenje govoreći *non consulto*; čak može i da imenuje, dakle da stvori neku neviđenu stvar. Izbor trenutka (*tempestas*), razdvajanje opažanja i iskazivanja (*renuntiatio*), utvrđivanje »grešaka« (*uitia*) i novo tumačenje nepouzdanih auspicija uvećava udeo proizvoljnosti. Prepuštanje slučaju naposletku će biti gotovo svedeno na nulu u *pullaria auguria*: držani u kavezu, sveti pilići neće propuštati da svojim apetitom auguru upute željeni znak.«

Ova ograničenja, ove podvale postavljaju jedan problem, a postavljaju ga i mnoge druge slične pojave: u kojoj je meri Rimljanin, svetovnjak ili sveštenik, koji je tako postupao, bio iskren? Poreći viđeno, saopštiti nezapaženo, svečano zabeležiti kao božanski znamen ono što je unapred učinjeno sasvim neizbežnim, nije li to gimnastika koja uništava osećanje svetog, *timor* i *reuerentia*? Može li se čovek do te mere podeliti da, verujući u bogove, ove zameni u ulozi koju im pripisuje? U poslednjim vekovima republike, poznato je dovoljno zloupotreba ovih olakšica u političkim spletkama; ali nisu u pitanju zloupotrebe, u pitanju je obična upotreba, u pitanju je samo načelo tih parada. Ne može se, doduše, pouzdano odgovoriti, ali se ne čini da su one načele *gravitas* sa kojom je Rimljanin posmatrao religiju.

U oblasti prava, u kojoj je važio za majstora, ne zadržava li on jasnu i duboku predstavu o tome šta je pravo baš u vreme kada, koristeći do krajnosti proceduru, okreće u svoju korist sumnjive slučajeve? U njemu postoji sklad između iskrenosti i spretnosti. S druge strane, sudska praksa, u kojoj je nailazio, sve više ga učvršćujući, na jedno svakako veoma staro i bez sumnje opšte verovanje, pokazala mu je moć reči, njenu sposobnost

[3] *Histoire politique...*, str. 55; upor. Plin. N. H. 28, 17: *in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamque rem ingredientes obseruare se ea negàuerint.*

ne samo da odredi ili potvrdi, nego i da stvori: tri čuvena glagola koje izgovara sudija, *do, dico, addico,* zaista stvaraju neku situaciju, okončavaju neku raspravu, opravdavaju neku težnju, — i on može da odbije da ih izgovori. Gore sam podsetio na ulogu opreznosti, obazrivosti u sudskoj praksi, i na proširivanje te uloge u rimskim pristupima božanskom. I obrnuto, ni ono, često neopozivo, osećanje nadmoćnosti koje u zaveštaču, u prodavcu, u onome koji oslobađa ili venčava, stvara izgovaranje odlučujućih reči, nije ostalo bez odjeka u onom drugom pravu, u kome je drugi učesnik nevidljiv: zašto, i tu, potvrda zainteresovanog čoveka ne bi stvorila legitimnu situaciju? Čak je i laž dopuštena, čak tražena u nekim delima ljudskog prava: zar mehanizam jednog od najstarijih načina prenošenja vlasništva, *in iure cessio,* nije lažna ravnodušnost, ćutanje prodavca kada, rped magistratom, kupac tobože traži imanje kao da je ono njegovo vlasništvo? Kada je mladi Klodije koji je bio zaljubljen u Pompeju, Cezarovu suprugu, zatečen u njegovoj kući prerušen u ženu, za vreme ženskih svetkovina u čast Bona Dee, jedan tribun ga je izveo pred sud kao oskrvnitelja. Cezar je oterao Pompeju, ali, pozvan da svedoči protiv Klodija, izjavio je da ne zna sve činjenice koje se pripisuju optuženom. Tužilac ga tada upita zašto je oterao ženu: »Zato, reče on, što moja žena ne sme čak ni da bude osumnjičena«. I, posle tog neverovatnog, ali neospornog svedočenja, Klodije je proglašen nevinim (Plut. *Caes.* 10, 4). Kada neko kaže da nije zapazio neki žrtveni znamen nije ništa veća laž i ima istu pravnu moć da poništi činjenicu. Treba da prihvatimo kao iskrenu, kao nešto što ne stvara problem u svesti zainteresovanih strana, tu mešavinu vere i lukavstva i, uprkos tolikim vekovima kritike ili neverice koji se umeću između Marcela i nas, pokušamo da shvatimo ravnotežu koja je postojala između njegovog verovanja u autentičnost znamenja i njegovog dovijanja da ga ne vidi.

Ovo razmišljanje treba proširiti na celokupnu religiju, daleko izvan teologije znamenja. Bez sumnje izmišljena, jedna laskava priča osvetljava to duhovno stanje u drugoj oblasti, *ius fetiale.* Posle sramne kapitulacije u kaudinskim klancima, jedan od pobeđenih konzula, Sp. Postumije, po povratku u Rim, sam je tražio da ga Senat zvanično pošalje Samnićanima sa drugim uzročnicima kapitulacije, kao krivce što su govorili u ime rimskog naroda a da na to nisu imali pravo. Fecijali ih dakle odvedoše u tabor Samnićana. Tada, dok ih je jedan fecijal, neumoljivi sveštenik, predavao, »Postumije ga snažno udari kolenom u butinu, glasno govoreći da je on samnitske narodnosti a da je fecijal izaslanik; da je u ličnosti fecijala povredio *ius gentium*; da će, prema tome, Rimljani ubuduće voditi pravedniji rat, *iustius bellum*« (Liv. 9, 10, 10). Samnitski vođa je protestovao, prizivao bogove, ali bogovi su bez sumnje procenili da je potez pravilan pošto je, malo kasnije, na Samnićane došao red da prođu ispod jarma. Kao moderni ljudi, poželimo da kažemo: koga on to vara, koga se nada da će rpevariti? Reč je pogrešna. Rimljanin ne vara bogove. On ih smatra pravnicima, ubeđenim kao i on u savršenstvo formi, pripisuje im sklonost znalaca ka veštoj upotrebi nekog sredstva: setimo se potvrde o dozvoljenom lukavstvu

koju Jupiter daje Numi, *o uir colloquio non abigende meo*[4]. Ta vrsta bliskosti, dosluha sa višim silama ne isključuje veru: ona je podrazumeva. Čak i u helenističkim vekovima, kada filozofi i kritičari religije budu uzbunili Rimljane, treba izbegavati da se govori, bez nijansiranja, o slobodnoj misli, o ateizmu. Doduše, tradicionalna religija će se, kao i sve drugo, iskvariti, izopačiti, ali će u najslobodnijim duhovima ostati sasvim svesno osećanje da čudesna sudbina grada u najmanju ruku opravdava njegove obrede, njegove običaje, pa prema tome i njegove bogove, u veoma širokom opsegu u kome njegovi obredi traže bogove. I danas, između vere prostog čoveka i pragmatističkog pristupa, više posredničkih, logički nepodesnih, ali sentimentalno zadovoljavajućih stavova nudi se vernicima velikih religija koji, zavisno od životnog iskustva, prelaze iz gnezda u gnezdo, sa dužim ili kraćim razdobljima visokog leta u ravnodušnosti ili poricanju. U Rimu stvari nisu bile ništa prostije. Iako je preveo Evhemera, Enije bez sumnje nije bio ateista, a svako prinošenje žrtve besmrtnim bogovima od strane Julija Cezara nije bilo deo političkog scenarija.

I kada nije u pitanju znamenje, rimska religija pokazuje istu uravnoteženost, isto uspešno ublažavanje jedne tendencije njenom suprotnošću. Prvo na području kulta. Suviše je ponavljano da je rimski kult trgovina. To je istina, ali osim za mistične forme, nije li to uobičajena stvar u svim religijama? *Do ut des* se čita, gotovo od reči do reči, u liturgijskim knjigama Indusa i naslućuje se u većini vedskih himni gde, kada se izuzmu retorička dovijanja i pesničke lepote, ostaje samo osnovno rasuđivanje: »Ja te hvalim, pomozi mi«, ili »Ja ti nudim, daj mi.« Neosporno je da isto rasuđivanje opravdava uobičajeni tok *sacra* i podržava *uota,* sa dodatnom primesom uslova i obaveze: »Ako mi daš, daću«, pri čemu su stvari koje će biti date brižljivo poimence označene. *Procuratio prodigiorum* poprima s druge strane vid neke vrste božanske ucene: bogovi prete, a da se obično ne zna zašto; ljudi gledaju u Knjige da bi saznali šta oni zahtevaju, i plaćaju. Ali religija nije samo to, ona se ne ograničava na ono što se zbiva pred oltarom. Postoji jedan opšti i stalni stav poštovanja, jedan ozbiljan način na koji se izgovaraju imena bogova; postoji, u najstarijim vremenima, kvalifikacija *pater, mater,* koja se daje glavnim bogovima: kao uspešan nusproizvod demitizacije, čak i kada je Grčka komplikuje i kvari, postoji čistota, dostojanstvenost gotovo apstraktne predstave koja se o njima stvara: postoji najzad osećanje njihove *maiestas,* njihove superiornosti u hijerarhiji bića, zbog koje je i najbolji posao koji sa njima treba napraviti ipak posao dobrog, vernog podanika (*cliens*), bezrezervno i nesebično odanog svome moćnom gospodaru (*patronus*) (Hor. *Carm.* 3, 6, 5—6):

Dis te minorem quod geris, imperas,
hinc omne principium, huc refer exitum...

[4] Gore, pogl. III.

U samome kultu, ugovorna *fides* nije jedina koju treba izvršiti. Jedna lepa skorašnja studija umesno je podsetila na vezu između *Venus i uenerari*;[5] kada budemo sreli tu boginju, ta veza će se pojaviti, ali dobro shvatamo da onaj ko *ueneratur* nekoga boga ovome donosi nešto drugo a ne predlog ili pravilnik u propisanom obliku. Recipročan pojam, *uenia* bogova koju on traži dok njihov *pax* prevazilazi, u dobrobiti, sve što se može odrediti ugovorom. Bilo bi anahrono tu umešati srce i njegove razloge, ali sve se ipak ne svodi na trampu.

Najvažnije od tih uravnoteženja dveju suprotnosti upravlja samim razvojem religije. Rimljanin je, kao što smo u više navrata podsetili, sitničavo konzervativan. U prevazilaženju svete nauke, on će uporno održavati, čak i kada ih više ne bude razumevao, tradicionalne postupke kulta; uz to, on jasno, potpuno razlikuje ono što je *patrius* i ono što je *peregrinus,* ili, kako se u početku govorilo, *hostilis,* sa mirnom uverenošću u *maiestas* koja se vezuje za ime Rima, za njegove običaje, za njegove ideje. Ali, sa druge strane, on je, kao što smo isto tako napomenuli, empiričar, spreman da prizna i poštuje ono što u početku nije znao a što se pokazalo moćnim ili korisnim. Rezultat je da, ma koliko se daleko vraćali, religija koja je u najvećoj meri tradicionalistička ne pokazuje se zatvorenom, nego tolerantnom, čak prijemčivom prema novinama, — u čemu kao da se suprotstavlja vedskoj religiji koja smatra da su varvarski bogovi i kultovi demonski kao i sami varvari. Prema modalitetima koje ćemo razmotriti kasnije, a koji se dosta razlikuju prema učesnicima i prilikama, ona je gotovo uvek bila spremna da primi, u ratu ili u miru, od neprijatelja ili od prijatelja, koji su blizu ili daleko u svetu, božanstva, oblike kulta, recepte za istraživanje nevidljivog. Dosta rano, čini se, ona je stvorila organ pogodan za ono što je postajalo redovna funkcija: posebni sveštenici, *decemuiri sacris faciundis,* koji su se razvili, govorilo se, iz duumuira, bili su veliki činioci razvoja i obnove religije, gotovo kao uravnotežavajuća suprotnost pontificima[6]. Na to otvarnaje u mnogome je uticala i borba između plebsa i patricijata, mada tu ne treba videti isključivi doprinos plebsa[7].

Ali — drugi uravnotežujući element — do kraja republikanskog doba, čak i u nemirima poslednjih vekova, novine, koje su se tolerisale na području privatnog, koje su bile prihvaćene a često i poželjne na području javnog, podvrgavane su strogoj kontroli. Da bi bio prihvaćen, neki bog, neki kult, morao je da bude ne samo popularan, ili spojiv sa skupom narodnih običaja, nego i koristan, i to prema sudu onih koji su bili odgovorni za verski i politički život: sam zanos, kao što se vidi iz bahanalija, bio je pre pogrešan ton i razlog za žestoko odbijanje.[8] Herkul i Apolon, Dijana iz Aricije i Junona iz Veja, Venera iz Eriksa i Majka iz Pesinunta, svi su oni doneli u Rim očigledno pojačanje, — koje je došlo u pravi čas, tako da se čak, kada

[5] Dole, treći deo, kraj II poglavlja.
[6] Dole, četvrti deo, pogl. III.
[7] D. Sabbatucci, »Patrizi e plebei nello sviluppo della religione Romana«, SMSR, 24—25, 1952—54, str. 5—21.
[8] Dole, treći deo, pogl. X.

su u pitanju ovi poslednji, povodom decemvira koji su u Sibilinskim knjigama pročitali naređenje da ih prihvate, neizbežno postavlja pitanje iskrenosti. Ali ono bez sumnje ni ovde nije na mestu. To su bile proročke knjige u kojima se moglo pročitati mnogo stvari, kao kod Nostradamusa, i bilo je važno umeti pročitati pravu stvar, u funkciji okolnosti koje su dovele do njihovog korišćenja i sveukupne državne i svetske situacije, sa njenim potrebama i njenim prilikama. To nije bila podvala: tama se uvek pobeđivala samo svetlošću, decemviri su, da bi mogli da shvate proročanstva, morali da budu obavešteni o mnogim stvarima i bili su korisni upravo zato što su zaista znali, bolje od drugih, šta se u svetu zbiva na području religije, koje su vrednosti u usponu, i zato što su, poznajući preko svojih bliskih veza sa Senatom i visokim magistratima razumne želje rimske politike, bili kadri, sa nekom mudrom ponositošću, da shvate šta vrhovna mudrost bogova nužno mora preporučiti, šta dakle svakako preporučuje kroz tajnovite spise u kojima je sada samo valjalo to pročitati. To je bilo, mislim, časno sredstvo tolikih oštroumnih saveta. Nema tragova, iako su ljudi verovali da u događajima iz 207. vide bar jedan[9], nekog sukoba, nekog suparništva između pontifika i decemvira, između čuvara oprobanih običaja i nosilaca novina. Kao što su auguri sami ograničavali rizike svoga zanata, tako su decemviri sami unosili red u svoja nadahnuća.

Gotovo da nema tačke gledišta koja ne omogućava da se uoči tako skladna ravnoteža, — i bez sumnje je to jedan od razloga lake pobede grčkih i istočnjačkih kultova u poslednjim vekovima republike: veza koja se uočava između udela zajednice i inicijative pojedinaca u razvoju religije, pa čak i u njenom rukovođenju, očigledno naginje zajednici. Čak i ako se može pomisliti da se dobra ideja da se pozove u Rim Gospa iz Pesinunta rodila u glavi jednog od decemvira, nju su tako lako prihvatili i drugi i aristokratija da je, već na početku, postala opšta stvar. *Uota* generala na bojnom polju stvorila su, pod novim nazivima, kultove već postojećih bogova, ali su stvorili i kultove prema poznatom uzoru personifikovanih apstrakcija, a izgleda da je u davna vremena država učestvovala u prizivanju nekih neprijateljskih bogova, ali u tome se nije daleko išlo. Treba sačekati Sulu i velike pojedince čiji je on bio predvodnik da bi se videlo kako se zajednici nameću kultovi koji su zaista lični. Postoji jedna vrsta bića, u svakom slučaju, koju Rim nije poznavao ili ju je veoma rano odstranio: to je Nadahnuti, onaj čija usta, bez prečišćavanja i bez nadzora kolega, direktno prenose misao nekoga boga. Galskim *uati-*, irskim *faith* odgovara, u latinskom, imenica *uates,*[10] ali to je samo podudarnost imena. *Vates* nije naziv priznate funkcije, ne svrstava čoveka u javnu službu, kao *augur* ili *haruspex*; pre nego što će u dodiru sa Grčkom pronaći nešto od svoje preistorijske bujnosti, a naročito u korist nadahnutih pesnika, ta reč označava, dosta neodređeno, svakog »proroka«. Ali i ova poslednja reč je varljiva: *diuinatio* se ne obavlja u oduševljenju,

[9] Dole, treći deo, pogl. VII.
[10] M. Runes, »Geschichte des Wortes *uates*«, *Festsch. P. Kretschmer,* 1926, str. 202—216; H. Dahlmann, »*Vates*«, *Philol.* 97, 1948, str. 337—353.

ono je stvar hladnih tumača znamenja. Čovek koji je najviše uključen u svetinju bez sumnje je *flamen Dialis,* koji je svakoga dana *feriatus,* u službi svoga boga: isto tako nema čoveka koji je manje slobodan u odnosu na tu svetinju, na toga boga, i celokupno njegovo ponašanje određeno je nepromenljivim pravilima. Za vreme republike, niko nije predodređen za versku službu: kooptacija, ili izbor vrhovnog sveštenika, uz »prihvatanje« bez priziva, kasnije glasanje jednog dela naroda, stvara glavne sveštenike; niko se ne rađa kao augur ili vestalka, niko nije predmet nekog božanskog izbora, nikakav natprirodni znak ne ukazuje na nečiji poziv.[11] Da li je uvek bilo tako? Bez sumnje, ne. Kolegijum augura pozivao se na velikog pretka iz doba kraljeva, Ata Navija, i u njegovom tipu, koga je predanje ipak disciplinovalo, naslućujemo nešto od onoga što nedostaje njegovim epigonima (Cic. *Diu.* I, 17). Dok je, kao sasvim mlad i siromašan, čuvao očeve svinje, jedna životinja je nestala. On je obećao bogovima da će, ako je nađe, pokloniti najveći grozd iz porodičnog vinograda. Kada je svinju pronašao, stao je u središte vinograda, okrenut jugu, podelio ga na četiri dela i posmatrao ptice; u delu koji su one pokazale, pronašao je ogroman grozd. Tako označen o samoga neba kao »obdaren«, on je stekao slavu i klijentelu i postao kraljev augur.

[11] Inauguracija sveštenika za koje se ona zahteva znači nešto drugo: pristanak bogova posle izbora ljudi.

XIV. REČNIK SVETOG[1]

Pre trideset godina, u svojoj čuvenoj knjizi *Das Heilige im Germanischen,* Valter Betke je kroz razvoj germanskih jezika pratio reči proizašle iz dva korena koji označavaju dva značenja ovog pojma, koji nisu suprotni nego komplementarni: na nemačkom, *weihen* i *heilig*. S jedne strane, imamo sveto koje proizlazi iz odvajanja; *vé*, na st. skandinavskom, označava ono što je izvan uobičajenog i što pripada nekom bogu. S druge strane, imamo pozitivno sveto, neodredljivu, ali po svojim posledicama očiglednu osobinu, po kojoj se neka bića, neke stvari, razlikuju od uobičajenog tipa. U odnosu na prvo, čovekov stav je oprezan, uplašen, i upravo takav stav bogovi u tome vidu zahtevaju; pobožnost se tada izražava zabranama: ne dirati, ne ulaziti, ili samo u određenim slučajevima i uz određene mere predostrožnosti. U odnosu na drugo, čovekov stav je iznijansiraniji, poštovanje je pre svega puno divljenja i ne isključuje poverenje i izvesnu bliskost; u tome vidu, samo bogovi su aktivni i pristupačni, oni šire i prenose svoju vrlinu; pobožnost se tada izražava molitvom, žrtvenim darom, praktično celokupnim kultom. Ova analiza, ovde sasvim grubo izložena, daleko prevazilazi germanski dosije na kome je zasnovana.

U Rimu postoje izrazi ova dva vida: *sacer, augustus.* Ali, u stanju u kome mi možemo da posmatramo religiju, ova dva termina više nisu u ravnoteži. *Augustus* je, na to sam malo pre ukazao[2], osoba ili stvar obdarena »punom mističnom snagom« koju označavaju prvo *auges-*; ali, rano odvojena od imena augura i njihove veštine evolucijom ovih poslednjih ka savetnicima, reč ne pripada religijskom rečniku i gotovo da ne igra ulogu na nekom drugom mestu, kao da su je bogovi čuvali u rezervi, kroz istoriju i književnost republikanskog doba, za upotrebu, za blistavo značenje koje će joj pripisati Oktavijan. Nasuprot tome, *sacer* je religijski pojam i živi pojam; sticajem povoljnih okolnosti, u obliku *sakros,* on se nalazi u jednom od

[1] Ove stranice su napisane kada se pojavila izvrsna knjiga gospođice Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* 1963, na koju upućujemo čitaoca. Osim za nekoliko sporednih stvari (prvobitni smisao korena *sacer*; prvobitna pozitivna vrednost reči *religio*...), slažem se sa njenim pronicljivim analizama.

[2] Gore, pogl. XIII.

najstarijih sačuvanih natpisa[3], sa značenjem formule koje će sačuvati. *Sacer* je ono što je, po prirodi ili po odluci, predviđeno, odvojeno za bogove[4]: u *sacri-ficium*, životinja, *uictima* (reč od korena *weihen*) izvučena je iz svoje uobičajene upotrebe i predata nevidljivom primaocu, čak i ako deo njenoga tela, vraćen svetovnom, *profanum* (*profanare*)[5], mora zatim da bude pojeden od strane ljudi. Onaj ko krši određena pravila ili skrnavi određena mesta, nečista vestalka, samim svojim grehom su *consecrati sakros esed, sacer esto,* u početku bez tačno određenog boga, kako izgleda, pošto božanski svet, u celini, stoji nasuprot ljudima.

Misao sveštenika iznijansirala je pojam *sacer,* našla njegove kvazisinonime. Jedno od obeležja je značajno, jer je zasnovano na stavljanju tri pojma, tri oblasti, čisto božanske, vojne, podzemne, jedne pored druge, koje je bez sumnje veoma staro[6]. To je podela područja *ius deuinum* na *res sacrae, res sanctae, res religiosae,* kojoj se ne može odrediti starost; ona svakako prethodi pravniku C. Eliju Galu (koji je naziva *satis constare*), to jest Veriju Flaku, čiji skraćivač piše: ... *inter sacrum autem et sanctum et religiosum differentias bellisime refert /Gallus/: sacrum aedificium, consecratum deo; sanctum murum, qui sit circa oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit*[7]. Ova teza nalazi se na početku drugog Gajevog komentara (*Institucionum commentarri,* 3—8), ali se čini da autoru tu smeta vojna primesa data reči *sanctus*; on razlikuje prvo druga dva epiteta prema dvema vrstama božanstava, pošto su *res sacrae* stvari *quae diis superis consecratae sunt,* a *res religiosae* one *quae diis manibus relictae sunt*; on dodaje, u nekoj vrsti post-scriptuma: *sanctae quoque res, uelut muri et portae, quodammodo diuini iuris sunt*; ali teza je čvrsta: u Digeste, I, 8, 8, Martijan određuje *sanctus* pomoću dva vojna termina: *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est.* Izvan te tehničke upotrebe, ova nijansa se ne pojavljuje. Pre Avgusta, *sanctus* nije obeležje mnogih bogova (Nevije kaže *sanctus Pithius Apollo* a Enije *sancta Venus,* i *pater Tiberine tuo cum flumine sancto*); ali *sancti uiri, sanctissimi uiri*, koji pripadaju najboljem jeziku, približavaju ovu reč području reči *augustus.*

[3] Gore, str. 100.

[4] Fest. 414 L^2: *Gallus Aelius ait sacrum esse quodcumque modo atque instituto ciuitatis consecratum est, siue aedis siue ara siue signum siue locus siue pecunia, siue aliud quod dis dedicatum atque consecratum sit; quod autem priuati suae religionis causa aliquid earum rerum deo didicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum.* V. D. Sabbatucci, »Sacer«, SMSR. 23, 1952, str. 91—101; H. Fugier, *op. cit.*, str. 57—127, 199—247.

[5] H. Wagenvoort, »*Profanus, profanare*«, *Mnem.*, 4. S., 2, 1949, str. 319—332; E. Benveniste, »*Profanus et profanare*«, *Coll. Lat.* 45 (=*Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 46—53; R. Schilling, »*Sacrum et profanum,* essai d'interpretation«, *Lat.* 30, 1971, str. 953—969.

[6] L. Gerschel, u JMQ. IV, str. 175—176. O *sanctus,* M. Link, *De uocis* sanctus *usu pagano,* 1912, a naročito H. Fugier, *op. cit.*, str. 179—197, 249—290. Za etimologiju ovde navedenih reči, podaci, ako ne uvek i verovatna rešenja, nalaze se u Walde-Hofmann, *Etym. Wb.*, ss. vv.

[7] Rasprava H. Fugiera, *op. cit.*, str. 290—292, koja se suprotstavlja L. Gerschelu, počiva na nesporazumu: Gerschel nije tvrdio da su to bila stara, prva značenja triju prideva; on je samo uočio da su, pogrešno ili ispravno, rimski učenjaci razvrstali prema shemi »triju funkcija«. Za treći termin, vid. F. de Visscher, »Locus religiosus«, *Atti del Congr. intern. di diritto romano* (1948), 3, 1951, str. 181—188.

Drugi osnovni religijski termin je *fas*, o kome pravnici, istoričari religije i lingvisti još uvek raspravljaju i o kome postoji zamašna bibliografija[8]. Povezivanje *fas* sa *ius* staro je, iako je *ius* u latinskom laiciziran[9]; ne treba ga shvatiti, kao neki od starih autora, kao spoj »božanskog prava« koje je stavljeno preko »ljudskog prava«. Moje je mišljenje da *fās* ne pripada korenu od *fari* (**bhā-*), kome su ga stari približavali, nego korenu od *facio* (**dhē-*) u njegovom prvobitnom smislu, »postaviti«, i sklon sam da vidim, između *fas* (**dhəs*) i *ius*, vezu koja se može uporediti sa vezom koja se u vedskom uočava između dva pojma iz Poretka sveta, *dhā́man* i *ṛtá*: *fas* bi bio mistični, nevidljivi sloj, bez koga *ius* nije mogućno, i koji nosi sva ponašanja i sve vidljive veze što ih *ius* određuje[10]. *Fas* nije predmet analize, kazuistike kao *ius* i nije predmet takvog detaljisanja kao ono: ono jeste ili nije, *fas est, fas non est.* Neko vreme, neko mesto su *fasti* ili *nefasti* prema tome da li daju ili ne daju ljudskoj radnji koja nema religijsko obeležje onaj mistični sloj koji je njen glavni oslonac. Po kome su kriterijumu najstariji Rimljani razlikovali te osobine, odredivali prisustvo ili odsustvo »osnove«? Nemamo nikakvog načina da to saznamo. Ali pojam je svakako bio važan. Gore smo videli da je verovatno bio povezan sa dužnošću koju su imali *fetiales*.

Latinski nema reč za označavanje religije. *Religio*[11], *caerimonia*[12], od kojih druga ima nejasno poreklo, ne pokrivaju njeno polje; obe reči se često upotrebljavaju u množini. Najopštiji termin je *colere deos* (imenica *cultus deorum* pojavljuje se više puta kod Cicerona), sa sasvim običnom upotrebom glagola u kojoj nema ničeg tehničkog.

Pius (*pīus*), *pietas*, koje je čekala velika budućnost, imale su skromne početke. Reč je poznata u drugim italskim jezicima, ali je ishitreno reći da volštansko *pihom estu* ima značenje latinske formule *fas est*[13] i da, upravo na latinskom, *piare, piaculum, expiare* nose trag tog starog značenja: *piare*

[8] Ovde samo mogu da izrazim svoje mišljenje, ne ulazeći u ovu ogromnu raspravu. Sa zadovoljstvom sam video da ga deli gospođica Fugier, *op. cit.*, str. 127—151. Podaci su dati sa različitim tumačenjima, naročito u C. A. Peeters, *Fas en Nefas, Diss. Utrecht*, 1945, i u J. Paoli, »Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes«, *Rev. histor. de droit français et étranger*, 4e série, 29, 1952, str. 293—327. U lingivstičkom pogledu, vid. *fas* u etimološkim rečnicima, koji daju prednost vezi *fas-fari* (na čemu se zasniva čuvena Varonova definicija *nefasti dies* kao dana u kojima je *nefas fari praetorem 'do, dico, addico'*, L. L. 6, 29), ali na način koji ne obavezuje.

[9] Gore, pogl. VII.

[10] A. Bergaigne, *La Religion védique* III, 1883, str. 220 (upor. 218—219, 239), uočio je da *Rigveda* više puta upotrebljava izraze *dhā́man* (ili *dhárman*, ili *vratá*) za *ṛtá*«, ali nikada izraze »*ṛtá* za *dhā́man* (itd.)«: »*ṛtá*, kaže on, može biti određeno bilo kojom od druge tri [reči iz grupe]; ... ipak ostaje [uprkos ublažavanjima etimoloških značenja] ta razlika između reči *ṛtá* i triju drugih što ona nikada ne određuje nijednu od tih reči u genitivu.«

[11] C. Koch, *Religio*, 1960, str. 100, n. 11, napominje da se pojam koji je suprotan pojmu *religio*, izgleda, nalazi u glagolu *negligere*; upor. isto tako *re-uereri*.

[12] Vid. naročito K. H. Roloff, »Caerimonia«, *Glotta* 32, 1953, str. 101—138, i H. Wagenvoort, »Caerimonia«, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 84—101.

[13] Latte, 39—40; o laicizaciji reči, *ibid.*, str. 40, n. 4; H. Wagenvoort, »Pietas«, *Leçon inaugurale Groningue*, 1924. Pojam *pietas*, koji preovlađuje u *Eneidi*, nadahnuo je P. Boyancéa za jedno lepo poglavlje u *Religion de Virgile*, 1963, str. 58—82, a to nas prirodno upućuje na H. Fugier, *op. cit.*, str. 331—415. Dole, str. 400 i n. 2.

nije »ein *nefastum* beseitigen«, nego »izgladiti povredu neke prirodne dužnosti«, a *pihom estu* mora imati isti prizvuk, ne prosto: »Može se činiti, bez opasnosti od mističnog prekršaja«, nego: »Može se činiti, bez povrede bilo kakve dužnosti«. Ove dve dozvole su konvergentne, ali je njihovo poreklo različito. Sve u svemu, pojam je srodniji *ius* nego *fas*, samo sa primesom koja je više moralna nego pravna. *Pietas* se sastoji u prilagođavanju sa dužnim poštovanjem normalnim, tradicionalnim, neospornim odnosima, koji proizlaze iz definicije i položaja termina, a koji postoje, uzajamno, između ljudi iste krvi, iste *ciuitas*, između suseda, između saveznika, između ugovornih strana, ili, bez reciprociteta, između pojedinca i onoga što je iznad njega, otadžbine, bogova, i na kraju čovečanstva. Rim vodi *bellum pium et iustum*[14] kada se propisno utvrdi da je neprijatelj povredio, a da je on poštovao i duh i slovo prava. *Justus* može obuhvatiti lukavstva, čak zamke, a u najmanju ruku veštinu: *pius* je jednostavno. Taj termin, koji je samo delimično religijski, otkriva jednu od nesumnjivih, iako nedovoljno izraženih veza između rimske religije i ne samo ispravnosti, nego i prirodnog morala.

Od bogova se pre svega očekuje njihov *pax*, u uobičajenom smislu reči: normalni i, više od toga, dobri odnosi. Reč je stara: umbrijski obrednik iz Iguvija zahteva od bogova da budu u isto vreme i *foner pacrer* (VI b, 61: u sg. *fos pacer*, VI a, 23 itd.), to jest *fauentes* i **pacri-*, dva kvazisinonima od kojih je prvi bez sumnje aktivniji od drugog. Na latinskom, koren od *paciscor* nije proizveo pridev; a želja za kretanjem boga ka čoveku izražena je slikama: *propitius*, stari, i vremenski neodredljiv, ali ciceronovski, *praesens*, koji služi kao particip glagolu *adesse*[15].

[14] *piho-* i ekvivalent za *iusto-* (*med(es)to-*) isto su tako povezani u formulama u oskijskom: Vetter, 183, *μετσεδ πεεδ* (od **peied*?). Još nije dobijena etimologija *pī(h)o-* koja bi bila u potpunosti zadovoljavajuća.

[15] O *uenia*, vid. dole, str. 422, n. 1. Druge značajne reči: *ritus, rite*, koje je dobro proučio K. H. Roloff, »Ritus«, *Glotta* 33, 1954, str. 36—65.

XV. NAMENA KNJIGE

Ova *Rimska religija* nije priručnik, knjiga u kojoj tražimo obaveštenja: trudili smo se da ne zanemarimo nijedno važno pitanje, ali su mnoge rasprave od drugorazredne važnosti ostavljene po strani. To nije ni popis svih rimskih kultova: na primer, povodom personifikovanih apstrakcija koje su se namnožile naročito od III veka, ograničili smo se na posmatranje glavnih, onih čiji je nastanak najjasniji. Očekujemo da će ova knjiga poslužiti samo tome da pokaže osnovna obeležja verske misli Rimljana, velike zglobove verske strukture koja je upravljala razvojem Rima, mehanizme prema kojima se ta struktura obogatila, zatim ojačala, a onda oslabila i rastočila se, dok su se okupljali elementi nove ravnoteže.

Suprotno modi toga vremena, teologija se održala na počasnom mestu. Uvodne napomene koje smo upravo pročitali opravdavaju taj izbor: od samoga početka, rimska religija je sažimala, personifikovala u božanskim likovima i u odnosima između tih likova ideje koje su je sačinjavale, a kult je, uglavnom, bilo služenje bogovima, a ne nesuvisla zbirka magijskih recepata.

Nisam hteo da biram između »sistematskog izlaganja« i »istorijskog izlaganja«. Ova klasična dilema je lažna. Nastojim da pokažem da su ljudi koji su stvorili Rim tu zatekli znatno religijsko nasleđe, koje bi bilo pogrešno objašnjavati njihovom istorijom: taj stari već izrazito strukturirani sloj treba prvo izdvojiti, bez pokušaja da se on prikaže pomoću neke pseudoistorije koja je od početka do kraja za tu priliku montirana. Ali, polazeći od toga, sve je istorija koja je dugo vremena bila mutna i nejasna i koju valja prihvatiti kao takvu, a koja postaje pouzdanija i određenija kako se približavamo III veku. Stoga se za prve vekove nameće »sistematski« okvir, a za poslednje »istorijski«. Ali, unutar svakoga od njih, mora ostati otvoreno i drugo gledište; na primer, razmatrajući »sistematski« prekapitolsku trijadu, koja je najstarija, bilo bi neprirodno i opasno, pod izgovorom da poštujemo hronološku podelu, analizirati samo najstariji oblik Jupitera, Marsa i Kvirina, onako kako ga ocrtavaju činjenice koje su svakako veoma stare, ostavljajući za druga poglavlja Jupitera, Marsa Kvirina ili Kvirine iz kasnijih razdoblja. Već u ovom prvom delu, dok budemo posmatrali ta tri boga koji su uvek ostali značajni, pratićemo ih kroz njihov razvoj, osvetljavajući tako unapred

naredna poglavlja koja su više »istorijska«. Ova gipkost nije nedoslednost nego prilagođavanje građi; ona izbegava teškoće u izlaganju koje bi ubrzo postale nepremostive, a u isto vreme umanjuje mogućnost pogreške ili proizvoljnosti jer obuhvata jednim pogledom delove dugog razvojnog puta koji je uprkos svemu jedinstven.

S druge strane, iz razloga koji su gore izloženi, ne možemo posmatrati »Staatsreligion« kao sporedan proizvod koji je postavljen preko »religije seljaka« ili je iz nje proizašao: od samoga početka, društvo, *regnum,* imali su svoje kultove i svoje bogove, od kojih su pojedinci povremeno izvlačili korist, ali koji im nisu pripadali. Stoga ćemo uglavnom posmatrati javnu religiju, ukazujući usput na osmoze i ostavljajući za kraj činjenice, prilično oskudne, koje su svojstvene privatnim kultovima.

Naš plan će biti sledeći.

Izučavanje tri boga koji sačinjavaju prekapitolsku trijadu i njihovih saradnika prirodno će biti dopunjeno izučavanjem kapitolske trijade, zato što tu Jupiter dobija novi značaj, a iako jedno od dvaju božanstava sa kojima je on povezan nema veliki domet i čak postoji sumnja da je tuđega porekla. Zatim će biti ispitane, prostim redom, druge teološke predstave i figure iz stare riznice: one koje religijskoj misli i akciji daju svoj kultni, vremenski i mesni okvir; one koje se neposredno tiču čoveka na ovome i na onome svetu; one koje upravljaju velikim ekonomskim i drugim procesima, od kojih društvo živi.

Zatim ćemo rzmotriti prva proširivanja božanskog personala, trudeći se naročito da analiziramo i ilustrujemo primerima sasvim različite postupke toga obogaćivanja: personifikovane apstrakcije; pozajmice od najbližih suseda; prizivane i stečene bogove; prve naturalizacije, na licu mesta, bogova koje su doneli Grci; grčke bogove koji su preuzimani sa udaljenijih prostora, a ubrzo i iz same Grčke. Zatim ćemo pokušati na brzu ruku da ispitamo, u glavnim crtama, hronologiju ovih kretanja, od kojih su se samo poslednja odigrala u punoj svetlosti istorije.

Pošto je religija tako priređena, posmatraćemo je kako funkcioniše, uglavnom u skladu sa interesima i neposrednim potrebama Rima, za vreme strašne krize koju je predstavljao rat sa Hanibalom, ali ujedno i kako se preobražava, kako se prožima jednim u isto vreme plodotvornim i razornim helenizmom od koga će je konzervativci nespretno i uzaludno braniti. Vreme verskih ratova ubrzaće ovaj razvoj: mi ćemo ga posmatrati kroz one koji su bili, jedan za drugim, gospodari Rima, do trenutka kada će ostati još samo jedna velika zbrka, spremna za delo novoga Romula.

Vraćajući se nazad, u nekoj vrsti dodatka, ispitaćemo sama sredstva, operativna ili receptivna, kojima se rimsko društvo održavalo u stalnoj vezi sa božanskim silama: prinošenja žrtvi i ceremonije, svešteničku organizaciju, tumačenje znamenja. Najzad, na margini javnoga kulta, opisaćemo nekoliko dobro poznatih i karakterističnih elemenata privatnog kulta.

Ovo ispitivanje se ne oslanja ni na kakvu školu, ni na kakvu montiranu tezu: ako naiđemo na »prvobitno«, na »agrarno«, na »solarno«, mi ćemo ga prepoznati. Uprkos optužbi koju neprekidno ponavljaju žustre kritike, utvrdićemo da tu nema »indoevropskog imperijalizma«, da se tu ni s razlogom

ni bez razloga ne upliće »indoevropska trojna podela«. Ali, kada budu ponuđene indoevropske analogije, mi ćemo i njih prihvatiti: nije naša greška ako je poređenje sa vedskim činjenicama često moguće i korisnije nego pozivanje samo na Grčku.[1]

Beleške su svedene na minimum. Čitalac će uvek lako naći, o nekoj posebnoj stvari, dodatnu dokumentaciju koja se odnosi na odgovarajuće rubrike velikih leksikona od kojih svaki ima svoj stil i svoje vrednosti: *Dictionnaire des Antiquités* (Daremberg, Saglio, Pottier, itd.); *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Roscher); *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly, Wissowa, Kroll), itd. Služiće se i postojećim priručnicima, pre svega Visovinim čiji je plan jasan a indeks dobro napravljen, kao i, ne tako lako, Lateovim, u kome će naročito naći često važnu dodatnu epigrafsku dokumentaciju. Zatim, kada su u pitanju naučne tvrdnje, suočiće ono što kažu knjige i ono što se ovde predlaže. Prema tome, moje opredeljenje je dvostruko[2].

Beleške upućuju na tih pet priručnika i leksikona samo onda kada treba na njih posebno skrenuti pažnju. U svim drugim slučajevima, čitalac treba da smatra da je uvek upućen na njihove riznice. On će međutim naći, u beleškama, naznake koje su dovoljne za osnovnu bibliografiju o većini predmeta.

Rasprave su, isto tako, sasvim svedene, osim o bitnim stvarima, kao što je teorija o Marsu ili o Kvirinu[3]. Ova uzdržanost, koja nije uvek posledica neznanja, nikada ne znači prezir prema drugim mišljenjima. Ali, u jednoj toliko izučavanoj oblasti kao što je religija starih Rimljana, i najmanji spor, da bi bio ispravno vođen, iziskuje broj stranica koje štamparske konvencije ne dopuštaju. Uostalom, nameravam da, u knjizi koja će se uskoro pojaviti, ispitam istorijat njenih izučavanja od početka veka, jer su mnogi u njima primenili svoja lična gledišta. Kada su u pitanju autori kao Žan Baje, Pjer Boajanse, Karkopino, Žan Gaže, Alber Grenije, Žak Ergon, Andre Piganiol, u Francuskoj, Andreas Alfeldi, Franc Althajm, Franc Bemer, Anđelo Brelih, Karl Kerenji, Arnaldo Momiljani, Herbert Dž. Rouz, Hendrik Vagenfort, u inostranstvu, biće zanimljivo objaviti metodološke analize, prikaze dela, sačinjene sa potpunom slobodom koja je uzgredna korist od ostracizma, ali i sa simpatijom koju izaziva bratska misao, ili u najmanju ruku vedrina koju stvara, čak i kada među nama postoje potpuna nesaglasnost i ružne uspomene, veličina i opravdanost tolikog napora. U istoj knjizi ću ispitati i kritike ove *Rimske religije* koje budu napisali ili poručili oni čijim se tezama ona suprotstavlja. U tom miroljubivom opredeljenju, dopustio sam sebi samo jedan izuzetak u pogledu Kurta Latea[4]; prvo, zato što će njegov priručnik dominirati latinskim studijama u jednoj ili dvema generacijama, kao što je bio slučaj i sa Visovinim, čije je on mesto zauzeo; a i zato što je taj naučnik mome radu u celini stavio jednu prejudiciranu zamerku (str. 9 i n. 3) koju treba proveriti na tačno određenim slučajevima[5]. Tako će čitalac imati više prilika da suoči dva shvatanja prava i dužnosti filološke kritike.

[1] O istorijatu mog indoevropskog istraživanja, o početnim nedoumicama, o onome što smatram zastarelim, vid. *Ideol.* str. 90—92, i Uvod za ME. I; samokritički postupak nije okončan: u ovoj knjizi, mnoge stvari su doterane (na pr. ocena svedočanstava o trijadi Jupiter Mars Kvirin; rasprava o argumentima navedenim u prilog »agrarnom Marsu«; problem *flamen-brahmán*.

[2] Isto tako, čitalac se stalno upućuje na dva velika etimološka rečnika latinskog jezika: A. Meillet i A. Ernout (četvrto izdanje, 1959—1960); J.-B. Hofmann (treće izdanje rečnika koji je napravio A. Walde, 1938—1955). Veoma koristan prikaz problema daje R. Schilling, »Položaj studija o rimskoj religiji za vreme republike (1950—1970)«, u *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. von H. Temporini, I, 1972, str. 317—347.

[3] Prema tome, bibliografske beleške često označavaju, ne kritikujući ih, knjige ili članke koji brane mišljenja drugačija od mojih. Što se tiče pozivanja na stare izvore, i tu je bilo potrebno ograničiti se: 1. za činjenice iz političke, književne, itd., ali ne i verske istorije, dokazi, u načelu, nisu navedeni; 2. za činjenice vezane za religiju, neposredno su navedeni izvori, ili barem glavni izvor (čiju će dopunu bez sumnje omogućiti RE., Wiss., itd.; naznaka »itd.« ukazuje na postojanje obilja svedočanstava); ili sam uputio na neku raniju studiju, na neku monografiju u kojoj je pozivanje na izvore grupisano.

[4] Rukopis ove knjige predat je u štampu pre Lateove smrti (1964). Nisam imao šta da menjam u kritikama kojima sam dao umeren vid.

[5] Autor se u svome sudu poziva na članak H. J. Rosea, o kome vid. gore, str. 37, n. 1, i na nekoliko redova C. Kocha, o kojima vid. dole, str. 277 i no. 1. Isto tako, korisno je pročitati kratke i ispravne misli u: S. Wikander, »Indoeuropeisk religion«, *Religion och Bibel* 20, 1961, str. 3—13 (o Lateovom stanovištu, str. 11—12). Sâm sam počeo da ispitujem više Lateovih teza u »Religion romaine et critique philologique, 1 i 2«, REL. 39, 1961, str. 87—93; nameravao sam da nastavim to ispitivanje u RHR., ali da li je to vredno truda?

Prvi deo

VELIKI BOGOVI DREVNE TRIJADE

I

DREVNA TRIJADA: ČINJENICE

Više puta smo, na stranicama koje prethode, upućivali na jednu od najstarijih struktura koje se uočavaju u rimskoj religiji: udruživanje, u nekim okolnostima, Jupitera, Marsa i Kvirina. U istorijsko doba, ta trijada nema mnogo uslova za život i o njoj svedoče neke ceremonije, obredi, sveštenički redovi koji su očigledno veoma stari. Ona je ipak trag prvog stanja teologije koje nam je dostupno i, kao takva, zahteva da prvo nju ispitamo. Uz to, pojedinačno, Jupiter i Mars uvek su predstavljali najznačajnije likove panteona; što se tiče Kvirina, on postavlja složen problem čije rešenje određuje rešenja drugih: zavisno od stava koji zauzmemo, ne samo tumačenje trijade, nego i tumačenje brojnih božanstava ide u različitim pravcima.

Čak i ako kasnije iz toga nije izvučena velika korist, zasluga Georga Visove je u tome što je skrenuo pažnju, već na početku knjige, na postojanje prekapitolske trijade. Evo kako on to predstavlja, prema drugom izdanju (str. 23):

> Tri *flamines maiores* služe Jupiteru, Marsu i Kvirinu, i ta trijada (*dieser Dreiverein*) bogova ujedno je i osnovna trijada koja se pojavljuje u najrazličitijim svetim formulama, pošto potiče iz najstarijih vremena. Na istom shvatanju počiva redosled prisustva najviših sveštenika, koji je bio još na snazi krajem republikanskog razdoblja, i prema kome je na prvom mestu bio *Rex sacrorum*, a posle njega redom *flamines Dialis, Martialis, Quirinalis*, dok je *Pontifex Maximus* bio na kraju (Fest. str. 185)[1]. Što to manje odgovara stvarnim odnosima snaga i značenja raznih sveštenika u kasnijem razdoblju, to je veća verovatnoća da ta slika odražava hijerarhiju, koja je na snazi u najstarije vreme, božanstava koja predstavljaju ti različiti sveštenici.

A u jednoj belešci ovako su nabrojane ritualne formule koje se pominju na prvoj strani:

---

[1] = str. 290—300 L².

U obredu salijevaca, Serv. *Aen.* 8, 663; kada fecijali zaključuju ugovore, Pol. 3, 25, 6; u formuli iz *deuotio*, Liv. 8, 9, 6; prilikom osvećenja *spolia opima*, Fest. str. 189[2], Plut. *Marc.* 8; Serv. *Aen.* 6, 860 (kada, u poslednjoj ritualnoj formuli, Fest kaže »Janus Kvirin« umesto »Kvirin«, druga svedočanstva dokazuju da je to neobaveštenost). Izgleda da je slična trijada bila stavljena na čelo umbrijske teološke strukture, jer, na iguvinskim Pločama, Jupiter, Mars i Vofion nose zajednički nadimak Grabovije.

Ovaj pregled, koji dopunjava, str. 133—134, jedna okolnost iz kulta boginje Fides, malo je skraćen, i treba ga ispraviti na nekoliko mesta, ali on postoji. Možemo se samo čuditi što je onaj koji ga je sačinio i koji je napisao, povodom iguvinske trijade, značajan tekst o »teološkoj strukturi«, »Göttersystem«, posle toga proučio tri rimska boga, bez reda, ne vodeći računa o njihovim odnosima i o onome što, u Rimu i u Iguviju, znači uočeni »Sistem«. Od 1912, ni istraživači rimske religije nisu joj posvetili veliku pažnju. Tek u današnje vreme, ona je dala povoda za dva korenito suprotna shvatanja, od kojih je jedno bilo izraženo u nizu studija kojima sam dao zajednički naslov *Jupiter Mars Quirinus* (1941—1949), a drugo, kao reakcija, kod različitih autora, pre nego što je svoj najupečatljiviji oblik dobilo u knjizi *Römische Religionsgeschichte* Kurta Latea (1960), koja je trebalo da zameni Visovinu knjigu u *Handbuch der Altertumswissenschaft.* Ukratko, dok se meni čini da valja poći od te trijade da bi se shvatila najstarija rimska religija, Late u njoj vidi samo zakasnelu i slučajnu, a uostalom i nedovoljno čvrstu skupinu. Uzalud smo tražili u njegovom priručniku neku celovitu raspravu o tome pitanju. Umbrijska paralela nigde nije pomenuta. Drugi elementi dosijea rasuti su po beleškama, gde se svaka činjenica ispituje kao da druge ne postoje, a povodom jedne druge stvari, i bez pozivanja na trijadu koju on sadrži, i svako od tih ispitivanja, uz samo jedan izuzetak koji, usamljen, više nema značaja, vodi obezvređivanju ili uklanjanju svedočanstva. Prema tome, pre nego što počnemo da razmišljamo o značenju trijade, treba da proverimo, filološki, dokumente koji potvrđuju njeno postojanje, a koje najnovija kritika nastoji da opovrgne.

Dva od tih dokumenata dovoljno su ispitivana, u Uvodnim napomenama, zbog metodoloških problema koje pokreću. 1. Za *ordo sacerdotum,* kojim se Late bavio na 37. i 195. strani svoje knjige, pokazali smo[3] da nije moguće pomeriti njegovo osnivanje u drugu polovinu četvrtog veka, niti objasniti istorijskim slučajnostima toga vremena »odabiranje« triju flamina nazvanih *maiores.* Stoga ću samo navesti Festov tekst u kome se o njemu govori (str. 299—300 L[2]).

Rex se smatra najvećim (od tih sveštenika), zatim dolazi *flamen Dialis,* posle njega *Martialis,* na četvrtom mestu *Quirinalis,* na petom *pontifex maximus.* Stoga, za vreme obroka, *rex* sedi sam iznad svih sveštenika; *Dialis* sedi iznad *Martialis* i *Quirinalis*; *Martialis* iznad ovog poslednjeg; a svi oni iznad *pontifex*: *rex,* zato što je najmoćniji; *Dialis* zato što je sveštenik sveta, koji se naziva *dium*; *Martialis,* zato

[2] = str. 302 L[2].
[3] Gore, pogl. XI.

što je Mars otac osnivača Rima; *Quirinalis* zato što je Kvirin pozvan iz Kura da bi se pridružio rimskom carstvu; *pontifex maximus* zato što je on sudija i arbitar u božanskim i ljudskim stvarima.

Ovde nas zanima samo postojanje hijerarhije, a ne razlozi kojima je Fest potvrđuje i koji se zasnivaju, za treći i četvrti red, na opštepoznatoj verziji »istorije« porekla. Dodaćemo samo to da je Late, da bi umanjio značaj toga svedočanstva, podvukao da je protokolarni redosled petorice sveštenika označen samo prilikom gozbi. Međutim, zar nije neverovatno da se redosled na gozbama razlikovao od redosleda na drugim skupovima? Uostalom, za tri flamina, dat je manje redosled sveštenika, a više redosled njihovih bogova, a taj redosled je stalan u svim drugim svedočanstvima.

2. Formula za *deuotio* (Liv. 8, 9, 8), u kojoj se prvo prizivaju, posle Janusa, bogovi kojima služe *flamines maiores,* već je u celini navedena[4]. Pokazali smo da dva razloga da se u tome vidi falsifikat, koje je naveo Late (str. 5, no. 1 njegove knjige), ne dokazuju tu tezu: *fero,* u izrazu *ueniam peto feroque,* nema smisao koji mu on pripisuje; a red kojim se nabrajaju prvo *diui Nouensiles,* zatim *diui Indigetes,* a koji je u suprotnosti sa smislom koji se u njegovo vreme pripisivao ovim dvema rečima, pre potvrđuje da je istoričar tačno prepisao izvornu formulu.

3. Jedno od dva uporedna predanja o »vojvodinom plenu« (*spolia opima*), ono koje svi smatraju starijim, navodi kao njegove primaoce, svakog ponaosob, Jupitera (za *prima*), Marsa (za *secunda*), Kvirina (za *tertia*): Varon, u Fest. str. 302 L[2], i Serv. *Aen.* 6, 859. Ovo je jedini podatak koji je hiperkritika poštovala. Dovoljno je dakle da se on ovde pomene. On će kasnije pružiti korisne elemente za tumačenje trijade[5].

4. Jedanput godišnje, »flamini« su išli da prinesu žrtvu u kapeli boginje Fides u sasvim posebnim uslovima[6]. Tit Livije, pripisujući uvođenje obreda Numi koji je, prema opštem mišljenju, utemeljio sva *sacra,* ovako ih opisuje: »Odlučio je da flamini idu u tu kapelu u otvorenim kolima, koja vuku dva konja, i da prinose žrtvu desnom rukom koja je sve do prstiju zavijena«.

Do ovih poslednjih godina, imajući u vidu kontekst, smatralo se da *flamines* ovde označava tri *flamines maiores,* Jupiterovog, Marsovog i Kvirinovog. Tit Livije na to zapravo ukazuje nabrajajući verske ustanove legen-

[4] Gore, pogl. IX.
[5] Dole, prvi deo, pogl. II.
[6] Vid. sada članke koji su u svakom pogledu izvanredni: P. Boyancé, »Fides et le serment«, *Coll. Lat.* 58 (= *Hommages à A. Grenier*), 1962, str. 329—341; »Fides Romana et la vie internationale«, *Institut de France, Séance publ. des cinq Académies,* 25. okt. 1962, str. 1—16; »Les Romains, peuple de la *fides*«, LH. 23, 1964, str. 419—435 (*Etudes,* str. 91—152); L. Lombardi, *Dalla 'fides' alla 'bona fides',* 1961; V. Bellini, »Deditio in fidem«, *Revue historique de droit français et étranger* 42, 1964, str. 448—457 (naročito kao način da se uspostavi veza izmedu *cliens* i *patronus*). Podrobna bibliografija u: Catalano, SSR. str. 81, n. 31, i u: J. P. Boucher, *Études sur Properce,* 1965, str. 485—487.

darnog kralja Nume (I, 20—21). Prvo je bilo reči o imenovanju sveštenika, od kojih su prvi, kao jedna celina, upravo tri *flamines maiores* (20, 1—2), zatim vestalke, pa salijevci, i najzad pontifici (20, 3—7); posle razmišljanja o povoljnom uticaju tih ustanova na Rimljane (21, 1—2) i pominjanja njihove tobožnje podstrekačice, nimfe Egerije (21, 3), istoričar prelazi na žrtvene obrede i ceremonije koje je izmislio Numa (21, 4—5), a na prvom mestu je prinošenje žrtve boginji Fides. Prema tome prirodno je pomisliti da su, u tekstu u kome je sve precizno i strukovno, *flamines* koji se pojavljuju u 21, 4, oni o kojima je — jedino — do tada bilo reči, to jest ona trojica koja su, u 20, 1—2, nazvani *maiores*. To je opšte mišljenje, koje, na primer, izražava Oto u članku »Fides« u RE. VI, 1909, col. 2292, l. 5—14: »Iz kulta boginje Fides prenet nam je jedan stari i veoma značajan obred... Tri *flamines maiores* išla su u njeno svetilište u pokrivenim kolima koja su vukla dva konja«; to je bilo i Visovino mišljenje (1902, str. 123; 1912, str. 133—134: »U stvari, sam kult je svakako stariji od podizanja hrama [boginji Fides, oko 250. godine, na Kapitolu], pošto znamo da su, jedanput godišnje, tri *flamines maiores* odlazila u svetilište boginje Fides (ono koje je porethodilo kapitolskom hramu) u pokrivenim kolima, i prinosila joj žrtvu...«

U n. 4 na str. 237 svoje knjige, ne pominjući prihvaćeno mišljenje, Late je dao, kao nešto što se samo po sebi razume, drugo tumačenje reči *flamines*, koje je trebalo da opovrgne ovaj dokaz: »Tit Livije upotrebljava *flamines*, u skladu sa jezičkim navikama svoga vremena, bez tehničkog značenja, u smislu *sacerdotes*; iz toga ne proizlazi da je Fides imala posebno flaminatvo«. Ako je poslednja primedba svakako opravdana (ali ko je zapravo govorio o flaminu boginje Fides?), sugestija koja joj prethodi dvostruko je neverovatna: upravo smo videli da namera i stil poglavlja 20—21 Tita Livija ne navode na pretpostavku o »untechnisch« upotrebi flamina (upotrebi koja se, osim ako nije u pitanju greška, ne nalazi kod Tita Livija[7]), i da osmišljeni plan istih tih poglavlja savetuje naprotiv da se 21, 4 objasni pomoću 20, 1—2. S druge strane, ako reč shvatimo onako kako predlaže Late, množina *flamines* u 21, 4 nije opravdana: Tit Livije nije imao nikakvog razloga da u toj rečenici istakne nizanje, tokom vekova, posebnih, uvek jedinstvenih nosilaca nekog svešteničkog zvanja[8] vezanog za boginju Fides, što je jedina upotreba množine koja odgovara običaju[9], pa *flamines* ovde svakako ukazuje na grupu sveštenika koji su istovremeno prisutni i aktivni. Da li ćemo onda pretpostaviti da je boginji Fides služilo neko bratstvo koje nije ostavilo drugih tragova?

---

[7] Nekoliko poglavlja dalje, povodom Anka, Tit Livije piše (I, 33, I): *Ancus, demandata cura sacrorum flaminibus sacerdotibusque aliis...*

[8] A upravo to čini K. Latte (str. 237, n. 4), smelo prevodeći *flamines* jedninom: »Wir erfahren, dass ihr der Priester einmal im Jahr... ein Opfer brachte«.

[9] Tako se pravda množina u tekstovima kao Gaius, I, 112 (*flamines maiores, id est Diales Martiales Quirinales, item reges sacrorum...*): Gaj posmatra te sveštenike kroz istoriju; isto je i sa *dialibus* u Tac. *Ann.* 3, 71, 4; itd.

5. Servije, *Aen.* 8, 663, kaže da su salijevci, sveštenici koji u svojim ceremonijama koriste *ancilia*, štit koji je pao s neba i njegovih jedanaest istovetnih kopija, *in tutela Iouis Martis Quirini.*

Ova izjava ne proizlazi iz Vergilijevog teksta za koji se vezuje, on je ne nagoveštava; Servije je, dakle, tu stavio jednu nezavisnu karticu, koja uostalom nema ničeg neobičnog, pošto svaki od triju bogova doista ima lične veze sa salijevcima: ako je Jupiter onaj koji je, po legendi o osnivanju, bacio *ancile* sa neba, Mars i Kvirin su pokrovitelji odgovarajućih timova sveštenika kroz istoriju. Oblik u kome smo upoznali legendu o osnivanju svakako je novijeg datuma i nosi tragove grčkog uticaja, ali su *ancilia* stari, bez sumnje ne u značenju *pignora imperii*, nego u značenju amajlije godišnje bezbednosti. Koji je drugi bog osim vrhovnog Jupitera mogao davati zajednici takve amajlije? I koji je drugi bog mogao bolje da baci neki predmet sa neba? Što se tiče pripisivanja jednoga od kolegijuma salijevaca Marsu, a drugoga Kvirinu, ma kakvo bilo njegovo značenje, ono je sigurno. Niko ne odbacuje prvo, a drugo je isto tako potvrđeno, uprkos onome što piše Late (str. 113, n. 3): »Dokaz je slab: jedan govorni iskaz kod Tita Livija, 5, 52, 7 i jedan pomalo izvitoperen Stacijev izraz, *Silv.* 5, 2, 129«. Da ne govorimo o tekstu pesnika, koji ne treba zanemariti[10], ne vidimo po čemu činjenica da se tekst istoričara čita u »govornom iskazu« a ne u pripovednom korpusu umanjuje njegovu verodostojnost: bilo da je u pitanju *contio* ili *narratio*, sve što se nalazi kod Tita Livija pripada Titu Liviju, i počiva na onome što Tit Livije zna. Šta više, nije tačno da nemamo drugog svedočanstva. Kada Dionisije iz Halikarnasa, koji uostalom zna da su *Salii Palatini* samo Marsovi (fragm. 14, 2, 2: *καλιας τις "Αρεӧς* koji označava *sacrarium Saliorum* na Palatinu, upor. Val. Max. I, 8, 11), pokušava (2, 70, 2) povezano da predstavi *Salios Palatinos* i *Salios Agonenses* ili *Collinos*, on ih određuje kao »plesače i pevače naoružanih bogova (*τῶν ἑνοπλίων Θεῶν*)«. Ti naoružani bogovi, u množini, očigledno nisu samo Mars, nego Mars i Kvirin, dva boga koje isti istoričar, tumačeći ovog drugog na nedovoljan, ali, kao što ćemo videti, u to vreme prirodan način, na drugom mestu (2, 48, 2) povezuje pod zajedničkim nazivom »ratnička božanstva« (*δαιμόνων πολεμιστῶν*).

---

[10] R. Schilling, »Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages«, MEFR. 1960, str. 123, n. 4, piše: »Imajmo na umu da se smisao te suprotnosti [Kvirin-mir, Mars-rat, vid. dole, str. 267—271] nikada nije izgubio. Kada Stacije (S., 5, 128 sq.) piše pesmu u čast Krispina, koji je kolinski salijevac, on Marsu i Kvirinu dodeljuje uloge koje im po tradiciji pripadaju: Marsu (i Ateni) u borbenoj veštini, Kvirinu u odbrani:

Monstrabunt acies *Mauors Actaeaque uirgo*
... *umeris quatere arma Quirinus*
qui tibi tam tenero permisit plaudere collo
nubigenas clipeos intactaque caedibus arma.

Poslednji stih označava *ancilia* i koplja koja služe da nekoga pogode: uočavamo naglašavanje *intacta caedibus arma.*« Moguće je da ovaj poslednji izraz samo aludira na činjenicu da je oružje salijevaca služilo jedino u obredima, a ne i u ratu. U svakom slučaju, ovaj tekst dokazuje da su *Salii Collini* bili Kvirinovi.

Izvan svakog tumačenja, i ako uzmemo u obzir samo rimske činjenice, sud koji Late donosi na kraju n. 3 na str. 113 proizvoljan je: »Serv. *Aen.* 8, 663, *Salios qui sunt in tutela Jouis Martis Quirini* svakako je pogrešno, ist sicher falsch«. Bez obzira na to kako treba shvatiti pojam *tutela*, obredi i instrumenti salijevaca itekako se odnose na ta tri boga.[11]

Trijada Jupiter, Mars, Kvirin nije dakle nestvarna. Dokumenti koji je potvrđuju valjani su[12]. Kako to protumačiti?

[11] Late tako odbija da prihvati da su salijevci sveštenici (str. 115, 120); ili da kažemo, ako više voli, ljudi specijalizovani za određene verske funkcije.

[12] Napominjemo da nijedno od svedočanstava ne podrazumeva da se Kvirin poistovećuje sa Romulom, što je suprotno Lateovoj tezi o kojoj smo raspravljali u XI pogl. Uvodnih napomena.

II

TUMAČENJE: TRI FUNKCIJE

Od kako se o njoj raspravlja, ova prekapitolska trijada obično se smatra rezultatom rane istorije Rima.

Slobodno tumačeći klasične legende o poreklu grada, zadržavajući naročito ideju o sinecizmu, o stapanju dveju etnički različitih populacija, Latina i Sabinjana, neki su smatrali da je Kvirin, kako kaže jedna od dveju varijanti, bog sabinske komponente, neka vrsta sabinskog Marsa, postavljenog pored latinskog Marsa, a da je Jupiter, zajednički bog dvaju naroda, diplomatski stavljen na čelo toga kompromisa. U Uvodnim napomenama istaknuta je slabost ove sabinske teze[1]. Dovoljno je ovde dodati da varijanta koja Kvirina pripisuje Sabinjanima očigledno počiva na etimološkoj približnosti, na sličnosti sa imenom sabinskog grada Kura koju lingvisti ne mogu da potvrde.

Odričući se sabinske komponente i uopšte etničkih razmatranja, drugi zadržavaju izvorno dvojstvo zasnivajući ga na topografiji: stanovništvo koje je naseljavalo *collis Quirinalis,* bez obzira na to kakvo je bilo i odakle je došlo, imalo je kao glavnog boga Kvirina, kao što je stanovništvo Palatina imalo Marsa, a udruživanje tih u početku nezavisnih stanovnika u jedinstveni grad dovelo je do toga da Kvirin i Mars, lokalni bogovi, u panteonu budu stavljeni jedan pored drugog. Ali u jednoj od Uvodnih napomena podsetili smo da, ako ime *collis Quirinalis* zaista znači »Kvirinov brežuljak«, ništa ne dokazuje da je taj naziv postojao pre sinecizma — da kažemo obazrivije pre nego što je *collis* uključen u *urbs* —, i da je isto tako moguće da je kult »palatinskog« boga Kvirina prenet na taj severni dodatak, kao što je »palatinskom« Jupiteru dat Kapitol. U stvari, izbor između teza koje su teorijski mogućne nije lak. Tumačenje Kvirina kao boga koji je u početku bio lokalni suočava se sa jednom važnom činjenicom koja ga osuđuje na neuspeh kao i svaki pokušaj da se trijada objasni razlozima svojstvenim istoriji ili položaju Rima, i koju stoga autori tih pokušaja izbegavaju da

[1] Gore, »Od mitologije do istorije«.

pomenu. Ta činjenica je postojanje sasvim slične trijade[2] kod Umbrana iz Iguvija, o čijem panteonu ponešto znamo iz čuvenih *Ploča* (*Tabulae*). Tu se pojavljuju i tri boga čije udruživanje u organsku strukturu proizlazi i iz njihovog zajedničkog i isključivog epiteta, *Grabouio-*, i iz obrednika u obliku triptiha u kome se oni nalaze. Ti bogovi su, redom, *Jou-*, *Mart-* i *Vofiono-*, a njihovo ređanje je prava hijerarhija, sudeći po jednoj značajnoj pojedinosti: ako se svakome od tih bogova prinose na žrtvu, uz isti svečani obred, tri govečeta (pri čemu treće treba da ima *buf trif calersu* »tres boues callidos«, to jest glavu ili prednji deo bele, a ostatak neke druge boje), nasuprot tome, bogovi drugoga reda koji su za svakoga od njih vezani dobijaju različite žrtvene darove: tri bremenite krmače, tri praseta sisančeta, tri jagnjeta; uočljivo je da je u Rimu, u teoriji o posvećenju »vojvodinog plena«, jedinoj obrednoj okolnosti u kojoj smo obavešteni o različitim žrtvama koje se prinose Jupiteru, Marsu i Kvirinu, žrtva koja se prinosi Kvirinu *agnus mas* (dok se *bos*, naprotiv, prinosi Jupiteru a *solitaurilia* [*suouetaurilia*?[3]] Marsu). Najzad, upoređivanje tri iguvinska i tri rimska imena ističe jednu važnu osobenost: dok su *Jou-* i *Mart-*, koji se pojavljuju na obe liste, imenice, treći bog je označen, i na jednoj i na drugoj, pridevom, izvedenim iz imenske osnove *-no-*[4]. Ove činjenice su dovoljne da se utvrdi da su dve liste neodvojive. A ta konstatacija ima jednu značajnu posledicu.

Ni jedan ni drugi oblik grupisanja bogova ne može biti posledica slučaja, ćudi istorije[5]: neverovatno je, na primer, da je stapanje stanovnika u jedinstvenu celinu u okolnostima i sa komponentama koje su morale biti sasvim različite, dovelo dva puta, nezavisno jedan od drugog, do istog verskog kompromisa izraženog u dve tako slične hijerarhije bogova. U pitanju je dakle svakako grupisanje bogova pre osnivanja Iguvija i Rima, koje su izvršile i podržale dve grupe osnivača, i koje je bilo ishod njihove zajedničke prošlosti.

Ako objašnjenje toga grupisanja nije lokalno, ni istorijsko, ono može biti samo neke druge vrste: grupisanje je značajno, ono ocrtava, povezivanjem triju različitih i hijerarhijski poređanih tipova bogova, jednu koncepciju religije u tri nivoa, ukratko ono predstavlja jednu teološku strukturu, ono je, kako je govorio Visova, »Göttersystem«, a ne prosto Götterversammlung. Upravo tu strukturu treba izdvojiti.

Najzad, pošto je u pitanju prerimska i preumbrijska struktura, koja se prema tome održala iz vremena najbližih indoevropskom jedinstvu, bilo bi umesno uporediti je sa onim što nam je poznato o najstarijim teološkim strukturama drugih indoevropskih naroda. Odbijanje te pomoći, svojstveno raznim stručnjacima, ne može se opravdati nikakvim stvarnim ili načelnim razlogom: Uvodne napomene ove knjige dovoljno su pokazale koliko je ona mogućna i korisna. Ali, naravno, u tumačenju treba poći od rimskih činjenica, pošto poređenje pomaže i omogućava proveru u osetljivim stvarima i celini daje njene prave dimenzije.

Koje podatke o Rimu koristiti u tome istraživanju? Tu ćemo morati postepeno da uvedemo celokupnu teologiju i istoriju ova tri boga. Jer oni imaju istoriju: ako Mars nije mnogo evoluirao, kapitolski Jupiter, čiji je kult utemeljen tamo gde se spajaju *regnum* i *libertas*, u izvesnom smislu je novi tip; što se tiče Kvirina, njegovo poistovećenje sa Romulom u priči o poreklu svakako je izmenilo i učinilo složenijim njegovo određenje. Ne treba svakako preuveličavati promene, i videćemo da je kapitolski bog sačuvao mnoge osobine i da, pošto poistovećenje Kvirina sa Romulom nije moglo biti sasvim proizvoljno, same promene koje je ono izazvalo mogu da otkriju ranija obeležja te ličnosti. Ali, što se tiče samoga problema kome pristupamo, moramo biti strogi i ograničiti se, u početku, na ono što nam kazuje ponašanje njihova tri flamina: s jedne strane, naime, ti »viši« (*maiores*) sveštenici su, to sam rekao i ponovio, pravi fosili, odbojni prema razvitku, i nijedan od njih, u istorijsko doba, nikada nije bio zadužen za nove obrede, čiji se broj nikada nije menjao, i čija je starost očigledna (pravila koja mora poštovati *Dialis; Martialis* i žrtvovanje Oktobarskog konja); s druge strane, oni sami grade, u *ordo,* u kultu boginje Fides, ljudsku trijadu u kojoj se njihove osobene crte ne smeju udaljavati od onih na kojima se zasniva božanska trijada. Najviše što se može učiniti jeste da se tom prvom svedočanstvu doda nekoliko društvenih ili političkih činjenica iz kraljevskog doba.

Skup pravila koje *flamen Dialis* i njegova žena, *flaminica,* moraju poštovati najpoznatiji je od sva tri: pošto sadrži veliki broj neobičnih odredbi, on je zanimao antikvare i analiste[6]. Od tih odredbi, neke imaju za cilj samo da obezbede stalno prisustvo sveštenika u Rimu, njegovu fizičku vezu sa rimskim tlom (on ne sme da se udaljava iz Rima; noge njegovog kreveta premazane su tankim slojem blata, i on ne sme da u njemu ne spava duže od tri dana), ali druge osvetljavaju prirodu njegovog boga.

Neke se pozivaju na nebo, potvrđuju da je Jupiter na nebu: *flamen Dialis,* na primer, skida donju tuniku samo na pokrivenim mestima, kako se ne bi pojavio nag pod vedrim nebom *tanquam sub oculis Jouis*. Ili mu nije

---

[2] Vid. moje »Remarques sur les dieux *Grabovio-* d'Iguvium«, RPh. 28, 1954, str. 225—234; »Notes sur le début du rituel d'Iguvium (E. Vetter, *Handbuch*... I, 1953, str. 171—179)«, RHR. 147, 1955, str. 265—267; dorađeno u IR, str. 167—178. Vid. I. Rosenzweig, *Ritual and Cults of pre-Roman Iguvium*, 1937; upor. R. Bloch, »Parenté entre religion de Rome et religion d'Ombrie, thèmes de recherches«, REL. 41, 1963, str. 115—122. Bibliografija o Pločama (naročito izdanja i prevodi čiji su autori G. Devoto, E. Vetter, V. Pisani, G. Bottiglioni, J. W. Poultney) na kraju u: A. Ernout, *Le dialecte ombrien*, 1961, str. 5—6 (str. 14—47, tekst i latinski prevod Ploča); upor. A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina*, 1964, (str. 11—31, tekst i nemački prevod, sa jednim od najneobičnijih komentara: autor razume etrurski). Za *Grabouio-*, vid. G. Garbini, »Grabovius«, *Studi linguistici in on. di Vittore Pisani*, 1969, str. 391—400.

[3] Dole, prvi deo, pogl. IV.

[4] V. Pisani, »Mytho-Etymologica«, *Rev. des Études Indo-Européennes* (Bucarest) I, 1938, str. 230—233, i, nezavisno od njega, E. Benveniste, »Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques« RHR. 129, 1945, str. 7—9, predložili su etimologiju od *Vofiono-*, koja je sasvim verovatna, a koja ga pretvara u verni ekvivalent **Couirio-no-*: **Leudhyo-no*: fonetski ekvivalenti (*l, eu, dh* > *u, o, f*) sasvim su pravilni, a za **leudhyo-*, upor. nem. »Leute«, itd. Druge etimologije od *Vofiono-* (S. Ferri, J. Devoto) malo su verovatne.

[5] A pozajmica je očigledno isključena. Podrobno razmatranje se nalazi u mome članku: »A propos de Quirinus«, REL. 33, 1955, str. 105—108.

[6] Osim kada je drugačije naznačeno, podaci na koje se ovde pozivamo nalaze se u Gell. 10, 15, *de flaminis Dialis deque flaminicae caerimoniis*.

dopušteno da skida *sub dio* najkarakterističniji deo svoje odeće, *apex* svoje kape. Osim toga, mora se prihvatiti da je, oduvek, taj nebeski bog slao munju, jer, ako tome ne odgovara ništa od onoga što je poznato o ponašanju Dialisa, ponašanje njegove žene popunjava tu prazninu: kada opazi munju, *flaminica* je *feriata* »sve dok ne umiri bogove« (Macr. I, 16, 8).

Ali ovaj naturalistički vid nije jedini. Veze između flamena Dialisa i kralja, koje smo već pomenuli, nesumnjive su, i ne mogu poticati iz republikanskih vremena. Tit Livije objašnjava njihovo načelo, očigledno prema pontifikalnoj tezi, u poglavlju o svešteničkim redovima koje je Numa tobože osnovao, gde tako lepo sažima ono što je bitno u svakom svešteničkom redu (I, 20, 1—2):

> Numa se zatim potrudio da uvede svešteničke redove, iako je tada sam obavljao većinu svetih funkcija, naročito onih koje danas vrši *flamen Dialis*. Ali, pošto je mislio da će, u tom ratobornom gradu, većina kraljeva ličiti na Romula a ne na Numu i da će oni lično ići u rat, hteo je da izbegne da se verska služba vezana za kraljevu funkciju prekida; stoga je za Jupitera ustanovio flamina koji uvek ostaje na svome mestu i podario mu je posebnu odoru i kraljevu kurulsku stolicu. Dodelio mu je dva flamina, jednoga za Marsa, jednoga za Kvirina...

Kurulska stolica nije bila jedini znak mistične veze sa vlašću: ispred Dialisa, jedinog sveštenika sa vestalkama, išao je liktor (Plut. Q. R. 113), i samo je on imao povlasticu da bude u Senatu (Liv. 27, 8, 8)[7]. Kroz te opise i te simbole, nazire se jedno starije Jupiterovo obeležje: on sam je bio *rex*, a ljudski *rex* je bio pod njegovom zaštitom. Čak i u republikansko doba, kada je ta titula postala sumnjiva i mrska, ostaće *fas* da se ona daje Jupiteru, i samo njemu (Cic. *Rep.* I, 50; Liv. 3, 39, 4).

Druga pravila koja je morao poštovati *flamen Dialis* (uglavnom Gell., *op. cit.*) a čije je najverovatnije tumačenje da proširuju na sveštenika obeležja njegovog boga, prikazuju Jupitera kao gospodara zakletve, kao gospodara prava, koji je sasvim slobodan. *Flamen Dialis* je jedini među Rimljanima isključen iz zakletve, *iurare Dialem fas nunquam est.* U suštini on obustavlja izvršenje kazne: ako neki čovek u okovima uđe u njegovu kuću, on mora biti oslobođen, njegovi okovi se moraju odneti na krov i odatle baciti na ulicu; ako nekoga čoveka povedu na šibanje i ako se on preklinjući baci pred noge Dialisu, svetogrdno je tući ga toga dana. Osobena simbolika ističe slobodu, nesputanost: *Dialis* nema čvor ni na kapi ni na pojasu ni na nekom drugom mestu; on čak ne može ni da nosi prsten koji nema otvor ili šupljinu.

Druga pravila ga na različite načine jasno odvajaju od ratničke zone ljudske delatnosti: on ne sme da vidi vojsku, *classem procinctam,* sakupljenu izvan pomerijuma. Konj mu je posebno zabranjen: ne sme da ga uzjaše.

Druga grupa pravila naposletku pretvara Dialisa u savršeno čisto i sveto biće, u otelotvorenje svetog. On je *quotidie feriatus,* to jest, za njega, nijedan

[7] *Flaminica* i *regina* jedine nose frizuru koja se naziva *(in)arculum*. Serv. *Aen.* 4, 137; upor. Paul., str. 237 L[2].

dan nije običan dan. On drži na sebi, danju i noću, deo odeće koja izražava njegovu funkciju. Iz njegove kuće može se odneti samo sveta vatra. Pored kreveta, on mora uvek da ima kovčežić sa svetim kolačima, *strues* i *ferctum.* Najsvetiji oblik sklapanja braka, *confarreatio,* koji se inače zahteva od njega i njegovih roditelja, iziskuje njegovo prisustvo. On izbegava dodir sa svim onim što kalja, a pre svega onim što predstavlja smrt ili podseća na smrt: sa leševima, pogrebnim lomačama, presnim mesom[8].

Tako se uočava, na čelu trijade, lik jednog već složenog ličnog boga: boga neba i gromovnika, ali i kralja; aktivnog u oblasti vlasti i prava, ali ne i rata koji je, međutim, kao i konj, u nadležnosti Marsa; najsvetijeg i izvora svetog. Bio bi neprirodan pokušaj da se unese hronološki red u elemente ovog logičnog opisa; naročito bi bilo neprirodno smatrati da u početku postoji samo jedan seljački Jupiter koji upravlja lepim i ružnim vremenom, donosi kišu, a da je ostalo došlo naknadno: *regnum* je, videli smo, star koliko i Rim, čak stariji od njega, a funkcionalni par *rex-flamen Dialis* ima ekvivalente u Irskoj kao i u Indiji[9]. Frejzer je preterao svodeći latinskog kralja na magijsko-ratarske dužnosti, na ulogu čuvara plodnosti; on je bio vođa u svim stvarima, pre svega politički, a nekada, bez sumnje, i verski: u tim oblastima kraljevske vlasti Jupiter je bio pokrovitelj u vidljivom, a vršilac u nevidljivom svetu.

Flamen Martialis nije nam mnogo poznat: on nije živeo, kao *Dialis,* u spletu strogih zabrana i obaveza, bez sumnje ne iz nemarnosti, nego pre po svojim obeležjima: ne bi ispunjavao svoju pravu misiju da je bio podređen pravilima koja su imala smisla samo u teoriji o Jupiteru[10]. Ne poznajemo neposredno nijednu od tih svetenih funkcija. Međutim, veoma je verovatno da je on služio u nekom obredu koji potiče iz najstarijih vremena i koji je svakako karakterističan za najstarijeg Marsa: žrtvovanju konja koji se prinosio tome bogu, 15. oktobra, na Marsovom polju. Ako naime uopštene informacije koje imamo o Oktobarskom konju (*Equus October*) ne ukazuju na to ko je obrednik, mrtvačku imitaciju toga obreda koja je nastala za vreme Cezara i u kojoj su konja zamenili buntovni vojnici, izvodili su, precizira Dion Kasije (43, 24, 4) »pontifici i Marsov sveštenik«. Kasnije ćemo podrobno razmotriti tu ceremoniju, ili barem onaj njen deo koji je opisan u

[8] Za *flamen Dialis* i prvu skupinu, vid. dole, str. 195.

[9] Gore, »Politička i verska istorija«.

[10] Serv. *Aen.* 8, 552: *more enim uetere sancrorum neque Martialis neque Quirinalis omnibus caerimoniis tenebantur quibus flamen Dialis.* Ako *flamen Martialis* može da jaše konja (*ibid.*), to nije zato što su pravila kojima je bio podređen postala labavija, nego zato što konj pripada Marsovom području (dole, str. 226). Da je pravilnik koji je *Martialis* morao da poštuje bio veoma strog proizlazi, na primer, iz Val. Max. I, 1, 2, gde vidimo kako vrhovni sveštenik sprečava konzula koji je u isto vreme i Marsov flamin da ode da ratuje u Africi *ne a sacris discederet*; ali nisu nam poznate *caerimoniae Martiae* koje su iziskivale njegovo prisustvo. Isto tako vrhovni sveštenik nije dozvolio K. Fabiju Piktoru, koji je imenovan za pretora, da ode u svoju sardinsku provinciju, godine 189, zato što je bio imenovan za Kvirinovog sveštenika prethodne godine (ta ličnost je, stoga, početkom prvoga veka pre nove ere, na Fabijevom metalnom novcu predstavljena i sa svojim svešteničkim atributima i sa oružjem: H. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I, 1910, str. 181—182).

nepotpunim izvorima,[11] a ovde je važno samo obeležje obrednog čina u kome je učestvovao *flamen Martialis*. To obeležje je očigledno ratničko. Žrtva je bio »ratnički konj«, *ἵππος πολεμιστής*, koji je uz to upravo postao »pobednik« u trci, *ὁ νικήσας δεξίος*, i nije ubijen nožem, nego kopljem *κατακοντιζειν* (Pol. 12. 4b)[12].

Uloga koja se u legendama o kralju pripisuje Marsu omogućava da se nasluti kakvo je mesto on tada imao u ideologiji, kako se uključivao u društveni poredak. Iako je otac blizanaca osnivača, on ne učestvuje ni u čemu što je u vezi sa kraljevskom vlašću. Njegov sin Romul ne vezuje svoje delo za njega, nego za Jupitera. Ako je rečeno za Numu da je stvorio njegovog flamina i njegovu grupu salijevaca, to nije znak srodnosti, nego prosto posledica predrasude koja tome kralju pripisuje osnivanje svih velikih svešteničkih redova. U kraljevsko doba, nije reč o njemu, nego on, na kraju, sa proterivanjem Tarkvinija i uspostavljanjem republike, odjednom stiče poštovanje. Dok zakletva prirodno pripada Jupiterovom području, prema analistici, Marsa priziva Brut, *tribunus Celerum*, to jest vojskovođa, kada se zaklinje da će se proterivanjem kraljeva osvetiti zbog ubistva Lukrecija, i Marsu je posvećena, duž Tibra, zemlja svrgnutog kralja, *campus Martius*. Imamo utisak da se, u toj pobuni vojničkog plemstva protiv etrurskih kraljeva i uopšte protiv kraljevske vlasti, Mars ideološki suprotstavlja tradicionalnom Jupiteru, koga kapitolsko osvećenje još nije, pod određenim uslovima, izmirilo sa *libertas*.

Vidimo da, za prva dva boga u trijadi, zbirka najstarijih podataka već daje opšti ton onoga što će oni biti, uprkos neizbežnim prilagođavanjima promenljivim okolnostima, kroz celokupnu rimsku istoriju: bog neba i groma, Jupiter će za konzule, i to u obliku Zevsa, ostati najuzvišenije božanstvo. Mars će uvek biti pokrovitelj fizičke snage i duhovnog nasilja čija je glavna primena rat, a rezultat pobeda. Kvirinova karijera bila je manje pravolinijska. Šta uočavamo posmatrajući njegovog sveštenika?

---

[11] Dole, prvi deo, pogl. IV, i »QII 17 (ljudska žrtva iz 46. godine pre nove ere)«, REL. 41, 1963, str. 87—89. Nema sumnje da je način ubijanja preuzet iz oktobarskog žrtvovanja konja (ono se vrši i na Marsovom polju, a glave se nose do »kraljeve kuće«); Dion Kasije uostalom napominje da su se upravljali prema jednom verskom obredu, *ἐν τρόπῳ τινὶ ἱερουργίας*. To je svakako *Equus October*, jedino žrtvovanje konja u Rimu, na koje se poziva Plin. N. H. 28, 146: konjska pena se, kaže on, smatra otrovom; *ideo flamini sacrorum equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris equus etiam immolatur; flamen* ovde mora biti *Martialis*, a način ubijanja (ubodima koplja) omogućavao mu je da žrtvuje životinju ne dodirujući je.

[12] U pristupnom predavanju u Francuskom koležu, 4. decembra 1945, str. 12 (= *Philologica* I, 1946, str. 10), A. Ernout je oštroumno pripisao Marsovom flaminu jednu drugu ulogu, koja nikako nije bila ratnička: »... Kao ovaj distih što ga je izgovarao *flamen Martialis*, na dan *Meditrinalia*, praznik u čast Meditrine '<boginje> Isceliteljke' da bi se otklonila bolest: *Nouum uetus uinum bibo / nouo ueteri morbo medeor* (Varron L. L. 6, 21)«. Ne verujem da se to može zaključiti iz teksta: *Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat, hoc die solitum uinum nouum et uetus libari et degustari medicamenti causa; quod facere solent etiam nunc multi quum dicant: Nouum uetus uinum bibo*, itd. Prema tome, Flak, Marsov flamin, samo je *izvor* informacije. Ernout zadržava to tumačenje u svome izdanju Plinija, N. H. 28, 1962, str. 125, n. 4 (Za obrednu formulu, upor. Plinije, N. H. 28, 23: *cur ad primitias pomorum haec uetera esse dicimus, alia noua optamus*).

Poznate su nam tri okolnosti, samo tri, u kojima je *flamen Quirinalis* učestvovao u obredu: za vreme letnjih Konsualija (21. avgusta), za vreme Robigalija (25. aprila) i bez sumnje za vreme Larentalija (23. decembra). Sve do novijeg vremena, one gotovo da nisu bile dovođene u sumnju. Visova, koji je obično nadahnutiji, mislio je samo da su drugorazredne (str. 155): pošto su smisao i funkcija boga zaboravljeni, njegov sveštenik je ostao bez posla i, da bi ga zaposlili, dodelili su mu nove dužnosti, bez veze sa onima koje je nekada obavljao i koje su isto tako zaboravljene. Ova teza nikako nije prihvatljiva. Nikada Rimljani nisu tako postupali sa tradicionalnim sveštenicima, pogotovo kada su u pitanju *flamines maiores*. Kada bi se smisao neke svešteničke službe izgubio zajedno sa teologijom na kojoj je ona počivala, oni su je ostavljali da se ugasi, zadržavajući njene počasti, a za nove potrebe stvarali su nove sveštenike. Osim toga, više bogova kojima je služio *flamen Quirinalis* spadaju u najstarije: ime boga Konsusa, između ostalih, nosi tragove velike starosti. Najzad, teško je zamisliti, u rimskoj stvarnosti, nagli prelaz o kome govori Visova sa tih nekoliko starih kultova bez sveštenika na jednog starog sveštenika bez kulta. Visova barem nije osporavao činjenice vezane za taj problem. A upravo to je učinio Late. Stoga ćemo ih posmatrati jednog za drugim, ostavljajući ipak za neku drugu priliku slučaj sa *Larentalijama*, koji stvara posebnu teškoću, ali koji, iako je ostao onakav kakav je trebalo da bude, samo potvrđuje druge činjenice[13].

Kalendar sadrži dva praznika boga žita u ostavama, Konsusa (*condere*): posle ta dva praznika, 21. avgusta i 15. decembra, dolaze, u istom razmaku (25. avgusta, 19. decembra), dva praznika boginje Ope, personifikovanog obilja, a pre svega, naravno, zemljoradničkog obilja: ovaj raspored dokazuje da između dva božanstva postoji veza u kojoj nema ničeg neobičnog, i koju potvrđuje Opin epitet u avgustovskom kultu: *Consiua*.[14]. O pojedinostima obreda, kao što često biva, malo znamo. Za *Opiconsiuia* od 25. avgusta, može se smatrati da su obrednici bili *pontifex maximus* i device vestalke, ali to je samo izvođenje zaključaka: jedini tekst (Varr. L. L. 6, 21) koji govori o *Ops Consiua* kaže samo to da je ona, u »kraljevskoj kući« na Forumu, imala kapelu koja je bila toliko sveta da su u nju mogle da uđu samo vestalke *pontifex maximus*, označen po običaju izrazom *sacerdos publicus*. Što se tiče Konsualija od 21. avgusta, tekst koji je isto tako jedini, ali i jasan (Tert., *Spect.* 5), kaže da su toga dana *flamen Quirinalis* i device vestalke prinosili žrtvu na podzemnom žrtveniku koji je Konsus imao u Cirku. Ova dva obreda su različita i, ako vestalke učestvuju i u jednom i u drugom, — u Konsualijama sigurno, u svetkovini boginje *Ops Consiua* verovatno — to je zato što su ova dva božanstva tesno povezana i što povezanost sveštenica sa jednim povlači za sobom i povezanost sa drugim.

---

[13] Vid. prvi deo, pogl. V.

[14] Vezu koju fecijal uspostavlja izmedu Konsusa i zemljoradničkog Obilja potvrđuje činjenica da je Konsus jedno od starih božanstava (*Seia, Segeta*, itd.) iz doline Cirka, koja su sva agrarna. Najbolja etimologija njegovog imena ostaje ona koja ga vezuje za *condere*. Oblik *Consualia* može biti analoški (*Februalia*, itd.) ili počivati na nekoj homofonoj glagolskoj imenici (osnova na *u*), i nije dovoljan da preporuči etrursko poreklo. Suprotno mišljenje u: A. Ernout, *Philologica* II, 1957, str. 174, Vid. dole, str. 277—279.

Late, međutim, bez oklevanja odbacuje Tertulijanovo svedočanstvo, pod izgovorom da postoji »zbrka« koju je Tertulijan tobože napravio povodom Konsusa, a koju on, u stvari, nije napravio[15]. Zatim je taj hrišćanski učenjak, praveći još jednu grešku, i znajući samo za *opiconsiua dies* od 25. avgusta, 25. zamenio 21. avgustom, Forum i »kraljevsku kuću« Cirkom, Opu Konsusom, i, najzad, — pitamo se kako i zašto, pošto je *pontifex* nesumnjivo bio *mentio facilior* — vrhovnog sveštenika Kvirinovim flaminom: obred od 21. avgusta, koji je izričito najavljen u tome tekstu, tako iščezava u korist obreda od 25. avgusta koji je samo obnovljen. Ako nismo unapred odlučili da uništimo deo po deo dosije Kvirinovog flamina, nije li mudrije ne sumnjati u ono što nije sumnjivo i smatrati i dalje da su se 21. avgusta, na praznik boga Konsusa, obredi održavali pred Konsusovim žrtvenikom, a 25. avgusta, na Opin praznik, u Opinoj kapeli, i da je u prvima služio *flamen Quirinalis*?

Na dan Robigalija sveštenik prinosi na žrtvu psa i ovcu Robigusu, personifikaciji žitne rđe, jednom od retkih zlih duhova koji imaju kult. Praznik se svetkuje, po kalendaru iz Preneste (CIL. I², str. 316—317), na petom miljokazu Klaudijevog puta. Ovidije koji, koristeći pesničku slobodu, naziva boga Robiga samom nesrećom, jedini govori o gaju (*lucus*) posvećenom tome geniju i kaže da je sreo one koji su svetkovali taj praznik vraćajući se iz Nomenata, što ne odgovara mestu iz kalendara, pošto se putnik iz Nomenata vraća u Rim preko *via Nomentana* a ne *via Claudia*. Od Momzena (koji navodi Ov. *Pont.* I, 8, 43—44) do Franca Bemera (*Fast.* II, str. 287), predlagani su razni načini na koje bi se to moglo izgladiti i možda je, na kraju krajeva, Ovidije u tom pogledu načinio grešku. Ali se teško može zamisliti da se prevario u pogledu onoga što je u obredu karakteristično: s jedne strane tip žrtvi, od kojih je jedna, pas, retka, s druge strane sveštenik koji žrtvu prinosi. A taj sveštenik je *flamen Quirinalis*, u čija usta pesnik stavlja dugu molitvu u skladu sa shvatanjem Kvirina koje je posebno negovala Avgustova propaganda, a koje ćemo kasnije razmotriti: shvatanjem Kvirina kao miroljubivog boga. U svome rasuđivanju Late kao da okleva. Na str. 67, on ne osporava prisustvo sveštenika: »Na petom miljokazu Klaudijevog puta, *flamen Quirinalis* prinosi na žrtvu ovcu i psa«; ali, na str. 114, n. 1, on, nasuprot tome, smatra da Ovidijeva greška u pogledu imena (*Robigo* umesto *Robigus*) i nedoumica u pogledu puta koju stvara pominjanje Nomenata oduzimaju svaku vrednost njegovom svedočanstvu koje se tiče sveštenika. To znači mešati sporedno, u odnosu na koje je pesnik bio možda malo slobodniji, i glavno, u odnosu na koje nije mogao pogrešiti a da ne ugrozi vrednost, korisnost celoga odlomka.

Iako se prisustvo njegovog flamina ne najavljuje, ovde treba navesti sam Kvirinov praznik, Kvirinalije od 17. februara, koji pripada najstarijem poznatom ciklusu godišnjih svečanosti. A jedini obred koji je predviđen za taj dan je onaj koji nosi ime *stultorum feriae*, poslednji deo Fornakalija (Ov. F. 2, 513—532)[16]. *Fornacalia*, praznik sušenja žita, odvojeno je svetkovala svaka od trideset kurija, ali ne određenog dana, što objašnjava odsustvo toga imena u kalendarima; svake godine je *Curio maximus* odlučivao o danima i objavljivao ih na Forumu. Ali, bilo je i onih koji su kasnili — *stulti* — onih koji su, iz nemara ili neznanja, propustili dan koji je bio određen za njihovu kuriju. Za njih je, sedamnaestog, bio »dan nadoknađivanja« kada su, kolektivno, morali da srede račune. Kakva je veza između »praznika Luda« i Kvirinalija? Obična podudarnost, istoga dana, dvaju nezavisnih obreda? Ili istovetnost? Ovo poslednje mišljenje izričito usvajaju Fest, str. 412 (upor. 361) L², i Plutarh u 89. *Rimskom pitanju*, a idu mu u prilog dva razloga. Prvo činjenica da, ako *Quirinalia* nisu praznik Luda, nijedan pisac, nijedan izučavalac rimske starine uopšte nije ukazao na njihov sadržaj: no, rituali ne iščezavaju tako potpuno a u Rimu, naprotiv, često nadživljavaju gubitak svoje teološke potvrde. Zatim — ali to će dobiti značaj tek posle narednih razmatranja o smislu samog Kvirinovog imena — činjenica da se praznikom Luda završavaju obredi koji u potpunosti uvode u igru, pod pokroviteljstvom *Curio Maximus*, strukturu kurija. Ja, dakle, ne mislim da je Late s pravom napisao (str. 113): »Praznovanje Kvirinalija, 17. februara, bilo je kasnije tako potpuno zaboravljeno da se toga dana počela održavati završna ceremonija Fornakalija, *Stultorum Feriae*«. To znači pripisati rimskim teolozima, a naročito obrednicima više slobode nego što su je oni imali; a uostalom, kako tu shvatiti reči »kasnije«? Ne predstavljaju li *Fornacalia* i njihov završetak, u njihovoj oblasti i organizaciji njihove kurije, jemstvo njihove starosti?

Razmišljanje na osnovu zdravog razuma dovoljno je uostalom da obezvredi isključivanje, koje se tako vrši u Kvirinovom dosijeu, njegovog flamina i sadržaja njegovog praznika: ako je učešće Kvirinovog flamina u Konsualijama Tertulijanova greška, a učešće u Robigalijama Ovidijeva izmišljotina, ako je podudarnost između Kvirinalija i poslednjeg čina Forkanalija slučajna i beznačajna, kojim čudom su ova tri događaja imala kao zajednički rezultat pridobijanje Kvirina za istu stvar, žito, u tri značajna trenutka njegove hraniteljske funkcije: dok još uspravno stoji izloženo opasnosti od žitne rđe; zatim dok se ostavlja u podzemne ambare; najzad, kada Rimljani organizovani u kurije produžavaju njegovu trajnost sušeći ga? Ako nemamo predrasuda, iz ove podudarnosti možemo izvući dve pouke: za razliku od Jupitera i Marsa, u opisu Kvirina mora biti tesna saradnja sa drugim božanstvima, u toj meri da im pozajmljuje svoga flamina; a ta saradnja se tiče žita, koje su Rimljani požnjeli i korisno upotrebili[17].

[15] »Religion romaine et critique philologique, 2, le *flamen Quirinalis* aux *Consualia*«, REL. 39, 1961, str. 91—93.

[16] Za *Fornacalia*, vid. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937. str. 13—22. Obeležje »boga mrtvih« koje su neki hteli da izvuku iz datuma Kvirinalija (H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 182) nema oslonca u činjenicama. Samo je u kalendaru Polemija Silvija Romulova smrt 17. februara (*Quirinalia, quo die Romulus occisus a suis*): svi drugi izvori vezuju tu legendu za 7. juli (*Nonae Caprotinae*). Ovidije, F. 2, 481—512, govori o preobražaju Romula u Kvirina na početku rasprave o Kvirinalijama, ali dopušta izvesnu vezu sa *Capreae palus*, dakle sa *Nonae Caprotinae*.

[17] Tumačenje koje daje G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, RVV. 25, 1936, str. 121—124, kvari teoriju koja Kvirina pretvara u boga »usvojenog« u doba sinecizma.

Što se tiče društvenog područja koje spada u nadležnost ovoga boga, Kvirinalije potvrđuju ono što nagoveštava najverovatnija etimologija njegovog imena:[18] od Paula Krečmera, u reči *Quirinus* obično se prepoznaje derivat na *-no-* (tip *dominus*, od *domo-*) nastao prema starom **co-uirio-*, koje bi označavalo zajednicu *uiri*, ili bi čak bilo vlastita imenica koja označava njihovo boravište (»*Quirium*«). Bez sumnje, uprošćujući ovu etimologiju, treba se odreći izmišljenog neutruma **courio-* i ne manje izmišljenog brega **Quirinum* i zadovoljiti se ženskim rodom **Couria-*, koji se zadržao u obliku *curia*, koji označava najmanji deo svakog od triju prvobitnih plemena[19]. Kvirin može biti, ne bog svake kurije i njenih *curiales*, nego bog cele kurijatske organizacije, naroda u celini, ne kao neizdiferencirane *moles*, nego u njegovim osnovnim podelama. Jedna druga reč, neodvojiva od ovih reči, postala je slavna: *Quirites*, od **co-uirites*, a to je, upravo, ime Rimljana posmatranih u njihovoj građanskoj i političkoj organizaciji. Svakako nije slučajno što je jedna od ženskih apstrakcija koju je pontifikalna nauka smatrala Kvirinovim paredrom bila množina *Virites* (upor. *uiritim*), koja bi se mogla prevesti kao »pojedinci«[20]: to jest predmet okupljanja (*co-uirites*) kojim rukovodi muški *Quirinus*.

Tako se čini da je, na lestvici ispod nebeskog, kraljevskog i presvetog Jupitera i ispod borbenog Marsa, najstariji Kvirin štitio rimski narod i da se, sam ili preko svoga flamina koji je služio različitim specijalizovanim božanstvima, naročito starao o njegovom snabdevanju žitom.

Religijska, pojmovna struktura, koja se ispoljava u ova tri hijerarhijski poređana termina sada je dobro poznata među onima koji se bave indoevropskim studijama: upravo nju, sa osobenostima svojstvenim svakome društvu, uočavamo kako kod Indijaca i Iranaca tako i kod starih Skandinavaca, sa izraženijim promenama kod Kelta, a, sudeći po nekoliko »svedoka« koji ostaju uprkos ranim preradama predanja, ona je postojala i kod mnogih grčkih osvajača, Ahajaca, Jonaca. Predložio sam da se ta struktura kratko nazove »ideologijom triju funkcija«. Glavni elementi i mehanizmi sveta i društva tu su raspoređeni u tri skladno podešena sistema koji predstavljaju, po redosledu opadanja dostojanstva, vlast u njenom magijskom i pravnom vidu i neku vrstu maksimalnog izraza svetog; fizičku snagu i hrabrost čija je najvidljivija manifestacija pobednički rat; plodnost i blagostanje sa svim mogućim uslovima i posledicama, gotovo uvek brižljivo analiziranim i predstavljenim velikim brojem srodnih, ali različitih božanstava, među kojima

[18] Među ostalim ranijim objašnjenima Kvirinovog imena, veza sa gradom Kurom više nema pobornika. Etimologija od sabinskog *curis, quiris* »koplje« (čiju autentičnost potvrđuje jedna srodna keltska reč) malo je verovatna: 1. smeta sabinsko *qu*; 2. koplje je pre Marsovo nego Kvirinovo; 3. *Quirites*, nasuprot *milites*, nisu mogli biti određeni kopljem, niti bilo kojim drugim oružjem; 4. kako, na osnovu »koplja«, objasniti *curia*?

[19] R. Adrados, *El sistema gentilicio decimal de los Indo-europeos occidentales y las origines de Roma*, 1948, str. 35—39, misli da *curia* nije odmah bila deo tribusa, nego neposredno (vojni) »odred«; za njega, u početku, *curia* = *decuria*.

[20] Upor. Liv. 6, 11, 5 (Manlije kaže:) »*illius* (= *Camilli*) *gloriae pars* uirilis *apud* omnes *milites sit qui simul uicerint*.

čas jedno čas drugo sažima celinu u nabrajanjima božanstava, koja imaju vrednost formule. Skup »Jupiter, Mars, Kvirin«, sa prelazima svojstvenim Rimu, odgovara tipičnim listama koje uočavamo u Skandinaviji kao i u vedskoj i prevedskoj Indiji: Odin, Þor, Frej; Mitra-Varuna, Indra, Nasatja.

Tokom četvrt veka, ja ili naučnici koji su kvalifikovaniji od mene za istraživanje građe sa različitih područja objavljivali smo brojne opšte ili pojedinačne studije: u nemačkoj kolekciji za koju je u početku bila predviđena ova *Rimska religija*, knjige koje Geo Videngren, Jan de Fris, Verner Bec posvećuju iranskim, keltskim, germanskim religijama zasnivaju se na prepoznavanju te strukture. Za vedsku Indiju, mogu samo da uputim na najnoviju studiju »Les trois fonctions dans le RgVeda et les dieux indiens de Mitani«, koja se pojavila u *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 47, 1961, str. 265—298, kao i na temeljne radove Stiga Vikandera.[21] Razložna — prethodna — analiza onoga što je do tada predlagano objavljena je pod naslovom *L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Collection Latomus*, sv. XXIV, 1956[22]. Ali nauka stalno napreduje, to jest u isto vreme se dopunjava i koriguje, a neprekidno obnavljane rasprave koje treba održavati korisno doprinose toj razradi. Uporedo sa tim, jedno duže istraživanje nastoji da odredi koja su, inače retka društva u svetu, pored Indoevropljana, uspela da izraze i postave u središte svoje misli tri potrebe koje su zapravo svuda bitne, ali koje većina ljudskih grupa samo zadovoljava, bez teoretisanja: sveta nauka i vlast, napad i odbrana, opstanak i blagostanje svih ljudi.

U svim starim indoevropskim društvima u kojima je ona i ideološki okvir, problem je da li se, i do koje mere, struktura triju funkcija ispoljava i u stvarnoj strukturi društva. Jer nije ista stvar izričito prepoznati te tri potrebe i naći im, u praksi, odgovarajuću podelu društvenog rada, pošto su ljudi manje ili više iscrpno podeljeni na funkcionalne »klase«, na Stände, — Lehrstand, Wehrstand, Nährstand, kako se ponekad govorilo sazvučnim, ali nedovoljnim izrazima, naročito kada je u pitanju prvi element. Izgleda nesumnjivo da su, svuda, brzi uspesi kolona indoevropskih osvajača bili posledica postojanja onih koji su bili specijalizovani za rat, naročito za vojno kolstvo, kao što su indoiranski *márya*, a preplašeno sećanje na njih sačuvano je u egipatskim i vavilonskim hronikama. Iznenađujuće sličnosti koje su bile uočene između druida i brahmana kao i između irskog *rí* i vedskog *rājan* ukazuju isto tako da su, izgleda, bar u jednom delu indoevropskog sveta, stari tipovi administratora svetog i nosilaca političke i verske vlasti nadživeli dugotrajne migracije. Tako su dve najviše funkcije obavljale grupe koje su se izdvojile iz mase, kojoj je, često proširena potčinjenim starosedeocima, pripadala treća. Ali je isto tako izvesno i da se većina grupa koje su govorile

[21] Ovde nije mesto da kritikujem studiju: J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, *Veda und älterer Hinduismus*, 1960, u kojoj autor govori u više navrata o mome radu. Takođe sam više puta ispitivao metodologiju njegove rasprave; poslednji put, REL. 38, 1960, str. 99—100. Na to ću se verovatno vratiti na drugom mestu.

[22] Upor. isto tako *Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave*, 1959, i ME. I, 1968, naročito str. 46—52.

indoevropske jezike pre ili kasnije, često veoma rano, u praksi odrekla toga okvira, koji je ostao samo ideološki i predstavljao je sredstvo za analizu i razumevanje sveta, ali što se tiče društvene organizacije, u najboljem slučaju je mogao predstavljati samo ideal kojim su se zanosili filozofi i legendarnu viziju porekla. Svetlost istorije iznenađuje Grčku u trenutku kada je promena gotovo svuda okončana, tako da je funkcionalna vrednost jonskih plemena još samo mitska datost. Među samim Indoirancima, samo je Indija, zbog razvoja koji je išao obrnutim smerom, učvrstila tu drevnu podelu u svome sistemu triju arijskih *varṇa, — brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya* — koji vladaju nad četvrtim, koji nije arijski: *śūdra*. Iako *Avesta* i mazdejske knjige koje su za nju vezane obilato govore o tri staleža (ili četiri, gde bi četvrti bio, kao u Joniji, stalež zanatlija), ipak se zna da, ni u ahemenidskom carstvu, ni u drugim iranskim društvima na Bliskom Istoku, ljudska građa u stvari nije bila tako podeljena, barem ne na iscrpan i postojan način.

Problem se, dakle, mora postaviti i u Rimu. Ali on se tu postavlja u gotovo beznadežnim uslovima, jer je prošlo suviše vekova između njegovog nastanka i njegovog opisa koji su dali analisti, da bi se mogli očekivati autentični podaci o najstarijoj društvenoj organizaciji. Ako u VIII veku ostaje nešto od podele društva na tri klase koje vrše tri funkcije, ti poslednji tragovi brzo su iščezli, u svakom slučaju pre kraja kraljevskog doba. Dokrajčila ju je etrurska dominacija. U Uvodnim napomenama[23], istakao sam da je legenda o ratu, zatim o ujedinjenju Romulovih Latina i Sabinjana Tita Tacija odgovarala, po svome razvoju, po značenju svojih epizoda, tipu pripovesti u koje spadaju, kod Skandinavaca (rat, zatim ujedinjenje Asa i Vana) kao i kod Indijaca (sukob, zatim tesno povezivanje viših bogova i Nasatja), legende koje kazuju kako je celokupno društvo bogova nastalo od komponenti koje su u početku bile odvojene i neprijateljske: s jedne strane su bili bogovi koji su predstavljali prvu i drugu funkciju, magijsku i vojnu silu, s druge strane bogovi plodnosti, zdravlja, bogatstva, itd.; na isti način se Romul, sin boga i korisnik Jupiterovih obećanja, možda sa svojim etrurskim saradnikom Lukumonom, specijalizovanim za rat, suprotstavlja prvo Titu Taciju, vođi bogatih Sabinjana i gospodaru Sabinjanki, zatim gradi sa njim celovito i trajno društvo. No, ta legenda, u kojoj se svaki od tri poglavara, sa svojom grupom, odlikuje jednom od funkcija — treba pročitati naročito stihove 9—32 prve Propercijeve *Rimske elegije* —, ima za cilj da opravda najstariju poznatu podelu, tri plemena čiji su oni eponimi, pošto su Romulovi saradnici postali *Ramnes*, Lukumonovi *Luceres*, a Tacijevi *Titienses*. Može li se onda smatrati da su tri prvobitna plemena (čija imena, uzgred budi rečeno, imaju etrurski prizvuk, pa su prema tome bila ili promenjena, ili u najmanju ruku prepravljena za vreme poslednjih vladara) zaista imala funkcionalno određenje, da su Rimljani držali političku upravu i kult (kao »Removi« saradnici kod Propercija, 4, I, 9—26), da su Luceri bili specijalizovani za rat (kao Lukumon u istom Propercijevom tekstu, 26—29), a da su Ticiji bili određeni svojim bogatstvom u ovcama (kao Propercijev Tacije,

[23] Gore, »Od mitologije do istorije«.

30)? Pitanje ostaje otvoreno: dao sam prilično brojne razloge za pozitivan odgovor,[24] ali nijedan nije obavezujući. U IV i III veku, tvorci rimske istorije imali su samo sasvim neodređenu predstavu o preservijanskim plemenima, i moguće je da su Rimljani, Luceri i Ticiji dobijali svoje funkcionalno određenje samo posredstvom »legende o poreklu«, koja je bila nasleđena iz indoevropske tradicije i, kao takva, dosledno trofunkcionalna. Ali za ovu studiju, koja analizira postojane ideje a ne traga za nedostupnim činjenicama, ova nepouzdanost nije tako strašna. Za nas je važnije da uočimo implicitnu filozofiju, teoriju o svetu i društvu koja ide u prilog legendi o poreklu, nego da pokušavamo da odredimo udeo istorije.

Tumačenje drevne trijade bogova omogućava da se bolje shvate razlozi za njeno stavljanje u pogon u mnogim gore nabrojanim formulama i ritualima[25]. Uopšte, svuda gde se tri boga zajedno pojavljuju, u pitanju je društvo u njegovoj celovitosti i u njegovoj strukturi, i njega radi pokrenuti su svi veliki mehanizmi božanskog i ljudskog delanja.

Fides, Dobra Vera, štiti sve odnose između ljudi i grupa ljudi; bez nje ništa nije mogućno, ni na kome nivou; od nje zavise uzajamno poverenje i sloga Rimljana, sklad između prava i dužnosti svih ljudi, bez obzira na to gde su se rodili ili odrasli, da ne govorimo o stabilnom miru ili o pravednom ratu sa tuđinom, ili o časnim nagodbama između ljudi i bogova. Shvatamo dakle da tri viša flamina učestvuju u njenom kultu i, prolazeći kroz grad istim kolima i zajedno prinoseći žrtvu, simbolišu jedinstvo onoga što predstavljaju.

Opasnost od koje *deuotio* treba da oslobodi vojsku, *populus Romanus Quiritium,* kako kaže formula, nije ništa manja. Prirodno je dakle da se, pre kolektivnih i nerazgovetnih pominjanja *»diui Nouensiles, dii Indigetes«*, zatim *»diui quorum est potestas nostrorum hostiumque«* kazivač obrati, između boga začetnika i božanstava rata i tla na kome se on vodi, božanskoj trijadi koja ima vlast nad tri sastavna dela društvenog života.

Ancile, dvokrilni štit koji je pao sa neba i jedanaest drugih, istovetnih štitova koji su prema njemu napravljeni i koji prema tome imaju nešto od njegove svetosti, predstavljaju jedan od glavnih skupova rimskih amajlija. Njihov broj bez sumnje upućuje na celovitost godišnjeg vremena posmatranog u njegovim podelama, ali njihovo obeležje štiti, u toj godini, jednu drugu celovitost, celovitost Rimljana. Kada budemo podrobnije i zasebno ispitivali Marsa i Kvirina, pokušaćemo da shvatimo šta znači postavljanje njihovih dveju grupa salijevaca jednih pored drugih u prolećnim i jesenjim obredima. Ali već sada možemo uočiti da su i mnogi drugi indoevropski narodi imali amajlije koje su pale sa neba: zlatni predmeti, na primer, kojima su Skiti svake godine ukazivali poštovanje (Herod. 4, 5); tri kamena koja su u Orhomenu poštovana pod imenom Harite (Paus. 9, 38, I). A te amajlije

[24] To je predmet gl. II NR., str. 86—127: »Properce et les tribus« (studija varijanti sa dve i tri loze), i drugog dela JMQ. IV, 1948, str. 113—171: »Les trois tribus primitives de Rome«, rezimirano u *Ideol.*, str. 12—15. Vid. sada ME. I, str. 15—16, 290—302, 428—436, i IR., str. 209—223.

[25] Gore, »Drevna trijada: činjenice«.

su izričito upućivale na tri funkcije: za Harite to se vidi iz invokacije u četrnaestoj *Olimpijskoj* (3—7), koju je sholijast lepo protumačio (mudrost, lepota, hrabrost)[26]; za skitske amajlije, to se vidi iz samog njihovog nabrajanja (kultni pehar, ratnička sekira, plug sa jarmom)[27]. Kada su u pitanju salijevci, *tutela Jouis Martis Quirini* izražava, na drugi način, istu trofunkcionalnu, dakle sveukupnu vrednost amajlija kojima oni upravljaju[28].

Ovde je korisno vratiti se staroj teoriji o »vojvodinom plenu«, jedinom obrednom svedočanstvu o trijadi koje je Late poštedeo. Ta teorija je poznata u dve varijante. U prvoj, koja određuje kao *opima* samo *spolia quae dux populi Romani cudi hostium detraxit,* on se jednostavno prinosi Jupiteru Feretriju i samo se uočava izuzetnost takvog podviga. Naime, samo su tri rimska poglavara uspela da ga ostvare: sam Romul, koji je pobedio kralja Akrona iz Cenine i koji se smatra osnivačem kulta; zatim Kos koji je pobedio kralja Tolumnija iz Veja (428); najzad Marcel, koji je pobedio vođu galskih Insubra, Viridomara (222). Druga varijanta je iznijansiranija. Nalazimo je sa najviše pojedinosti kod Festa (str. 302 L²), koji se temelji na Knjigama pontifika u Varonovom svedočenju i navodi isto tako, iz istog izvora, »zakon Nume Pompilija«; tekst sadrži nekoliko iskvarenih reči i nekoliko praznina koje se mogu sa sigurnošću nadoknaditi ili popuniti, ali i stvara izvesnu zbrku iz koje se možemo iskobeljati samo tumačenjem, samo postavljanjem jedne logičnije teze. *Spolia opima* postoje kad god je pobeđeni *dux hostium*, čak i ako pobednik nije rimski *dux* lično. Kao i u prethodnoj varijanti, ima ih tri vrste, ali taj broj nije prosto posledica slučajnih istorijskih okolnosti, on je deo samoga određenja: prvi plen se prinosi Jupiteru Feretriju, drugi Marsu, treći »Janusu Kvirinu«. U prvom slučaju, žrtvuje se govеče u ime države; u drugom, *solitaurilia* (samo bik? ili *suouerаurilia,* nerast, ovan, bik?); u trećem, jagnje. Osim toga, onaj ko je osvojio oružje neprijateljskog vođe prima u prvom slučaju tri stotine novčića, u drugom verovatno dve stotine, a u trećem samo sto[29].

I u prvoj i u drugoj varijanti, pridevi *prima, secunda, tertia,* obično su shvaćeni u vremenskom značenju[30], i Servije (*Aen.* 6, 859) bez oklevanja piše, mešajući dve varijante, da je Romul (u skladu sa zakonom svoga

[26] V. F. Vian, »La triade des rois d'Orchomène«, *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 216—224, naročito str. 218—219.

[27] »La préhistoire indo-iranienne des castes«, JA. 216, 1930, str. 109—130; »Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte«, RHR. 157, 1960, str. 141—154; »La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?«, IIJ. 5, 1962, str. 187—202; ME. I, str. 446—452, 485—503. Moje tumačenje (1930) skitskih predmeta koji su pali sa neba dopunilo je tumačenje A. Christensena, a njega je opet dopunio (za analošku povezanost jarma i pluga sa jednim avestinskim izrazom) E. Benveniste, »Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales«, JA. 230, 1939, str. 532—533.

[28] O drugim grupama mitskih amajlija sa trofunkcionalnom vrednošću — koje nisu pale sa neba — vid. *Ideol.* str. 25 (§ 19), sa odgovarajućim referencama, str. 97—98: dragulji irskih Tuata De Danan; predmeti koje su vedski Ṛbhu i Crni Elfi u edskim pesmama napravili za bogove. Za razliku od skitskih, irskih predmeta, ako ne i triju kamena-Harita iz Orhomena, *ancilia* su jednoobrazni: vid. o tome L. Gerschel, »Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques«, RHR. 150, 1956, str. 55—92, naročito 56—59, 68—69.

[29] O značenju ovoga *lex regia,* vid. G. Ch. Picard, navedeno dole, str. 247, n. 1 (kraj).

[30] Kao što sam i ja do sada činio.

naslednika Nume!) prineo *prima opima spolia* Jupiteru Feretriju, da je Kos prineo *secunda* Marsu, a Marcel *tertia* Kvirinu. Ovo tumačenje nije doduše nemoguće pošto je u pitanju legenda, a legenda trpi sve, ali je neobično: ono pripisuje Numi ne samo jedno pravilo, nego i jedno proročanstvo koje najavljuje da će u celokupnoj rimskoj istoriji biti samo tri prilike za svetkovanje obreda, i koje označava uzastopne varijante toga obreda. Stoga Late (str. 204—205) daje prednost, dopunjavajući i usklađujući Festov tekst, jednom drugom tumačenju, koje nas zapravo u većoj meri zadovoljava, ali u kome on vidi, ne znam zašto, znak »uticaja pontifika na sistematizaciju rimske religije«, dok je kazuistika stara koliko i svet: »Tako je, kaže on, posvećivanje oružja neprijateljskog vođe Jupiteru bilo povezano sa uslovom da Rimljanin koji ga je ubio vrši dužnost zapovednika, sa svojim sopstvenim auspicijama. U istom smislu, postojala su i *secunda* ili *tertia spolia* prema tome da li je podvig izvršio zapovednik rimskog odreda bez nezavisnih auspicija, ili običan vojnik. U ova dva poslednja slučaja, taj plen je morao biti posvećen ne Jupiteru Feretriju, nego jedan Marsu, a drugi Janusu Kvirinu«. Tako su *prima, secunda, tertia* ovde shvaćeni ne kao vremenske oznake, nego u značenju stupnja. Ako je to tumačenje osnovano, raspodela tri vrste *spolia opima* među bogovima izvanredno se slaže sa trofunkcionalnim objašnjenjem trijade: Jupiter prima *spolia* iz ruke kralja (*rex*), ili od »vrhovnog vođe«, zastupnika kralja, kome je dao, prilikom primanja auspicija, nebeski znak; Mars dobija *spolia* koje je osvojio neki zapovednik samo kao ratnik, bez vlastitih auspicija koje bi mu uz to dale, kao u prvom slučaju, religijsku vrednost[31]; najzad Kvirin prima *spolia* koje je osvojio neki vojnik iz gomile, koja se ni po čemu ne razlikuje od one organizovane gomile koju **Couirinus* nosi u svome imenu[32]. Ne nalazimo li ovde funkcionalnu distinkciju triju bogova, koja se samo upravlja prema okolnostima, a one su ratne i obavezuju tri boga da odrede svoje »ljude« u odnosu na jedan isti ratnički čin, što ovome poslednjem, Kvirinu, ostavlja samo mali, ali izvorni deo njegovih određenja?

Malo pre smo podsetili, uzgred, da je, kod drugih indoevropskih naroda, nasuprot malome broju zaštitnika vlasti i jedinstvu vojne sile, »treća funkcija« često bila podeljena između cele jedne grupe božanskih pokrovitelja. Objašnjenje je lako: izuzev možda u našim društvima atomske ere, komandovanje, molitva, borba, relativno su prosta ponašanja u odnosu na bezbrojna posebna ponašanja koja neprekidno iziskuje različito korišćenje zemljišta, gajenje raznih životinja, upravljanje sve raznovrsnijim bogatstvima, briga o zdravlju, o plodnosti, i samo upražnjavanje čulnih zadovoljstava. Vedska Indija, na primer, svrstava na tome nivou, uz Ašvine čija je blagonaklonost raznovrsna, boginje kao što je Sarasvati, personifikovana reka, Vode, boginje koje nadziru rađanje, i Pušana, gospodara stada, Dravinodu, davaoca bogatstava, i mnoge druge.

[31] Ovde nisu važne rasprave starih o pravoj Kosovoj tituli i zapovedništvu.

[32] Uporediti upotrebu jednine *Quiris* u smislu »bilo koji Rimljanin, iz niže klase«: Juv. 8, 47 (*ima plebe Quiritem*), Ov. *Am.* I, 7, 29 (*minimum de plebe Quiritem*), 3, 14, 9 (*ignoto meretrix corpus iunctura Quiriti*).

U Rimu, sličnu situaciju je, kao što smo videli, već pokazala upečatljiva slika delatnosti Kvirinovog flamina. Dok su *Dialis* i, kako se čini, *Martialis* isključivo vezani za kult svoga boga, *Quirinalis* služi u obredu agrarnom Konsusu, muškom ekvivalentu Ope, on prinosi žrtvu koja treba da umilostivi Robigusa, žitnu rđu, i bez sumnje učestvuje u *parentatio* tajanstvene Larente, basnoslovno bogate i plemenite dobročiniteljke rimskoga naroda.

Ova raznolikost, koja je kod Visove stvorila uverenje da je Kvirinov sveštenik ostao bez svojih ranijih dužnosti vezanih za služenje Kvirinu i da je kasnije nekako dobio nove, odgovara naprotiv prirodi toga boga, ako ga shvatimo onako kako smo ga mi shvatili. Ali legenda o poreklu Rima na uzbudljiv način pokazuje kako se ta teologema očituje i razvija.

Kada Romul i Tit Tacije, — ličnosti koje, u tom epskom prizoru, otelotvoruju, ilustruju prvu i treću funkciju[33] — okončavaju svoj rat i postavljaju temelje celokupnog rimskog društva, svaki od njih vrši neki verski čin, uvodi kultove, prema svojoj funkciji. No, dok Romul uvodi samo jedan kult, Jupiterov, smatra se da Tit Tacije uvodi u Rim čitav niz kultova čiji spisak daje Varon (L. L. 5, 74): *uouit Opi, Florae, Vedioui Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque*[34]. Doduše, ova lista je mešovita a delimično i anahrona, ona sadrži božanstva kao što su Dijana, Sol, Luna, koja, izgleda, nisu iz najstarije rimske baštine, i, kao Jupiter Stator koji se pripisuje Romulu, nosi obeležje veka u kome su radili prvi analisti; ali je ipak, u pogledu smisla, u pogledu nivoa bogova, veoma homogena i odgovara onome što su ti analisti još shvatali i određivali kao »sabinsku komponentu« koju su zamišljali. Od četrnaest božanstava koja tako prate Kvirina, sedam je na različite načine povezano sa zemljoradnjom i seoskim životom (Opa — kalendarski povezana sa bogom u čiju čast se svetkuju *Consualia*; Flora, Saturn, Termin, Vertumno; Vulkan, kome se prinosi žrtva 23. avgusta, u isto vreme kada i Opi i Kvirinu, verovatno radi zaštite letine od požara; Lari, gospodari delova zemljišta, raskrsnica); dva pomažu pri porođaju (Lucina, Dijana); dva su (Sol i Luna) zvezde od kojih rimska religija zadržava gotovo samo ulogu regulatora godišnjih doba i meseci; jedno, a možda i dva (Vedije, Larunda — bez sumnje varijanta imena

[33] Gore, »Od mitologije do istorije«.

[34] Varon ovde ne podleže svome »sabinizmu«; on kaže da podatke nalazi u »analima«: *nam ut annales dicunt, uouit Opi,* itd. Više imena sa te liste nalaze se u Dion. 2, 50. 3, što je po Varonu nesumnjivo, ali autor ne navodi druga, grčka; Aug. *Ciu. D.* 4, 23, I, prikazuje istu listu, skraćenu i izmenjenu (on pominje *Lux* i boginju Kloacinu!), ali, umesto da Romulu pripiše uvođenje samo jednoga kulta (Jupiterovog), on mu pripisuje, kao simetriju u odnosu na Tacija, uvođenje čitavog niza kultova (*Janum Jouem Martem,* itd., pa čak i *Herculem,* bez sumnje premeštanjem onoga što kaže Liv. I, 7, 15); hrišćanski teolog tako remeti jasno izraženu suprotnost između jednog (na prvom nivou) i mnogostrukog, rasparčanog (na trećem); upor. germansku pojavu koja ima isti smisao, *Du mythe au roman,* 1970, str. 101—102. — U nastavku ove knjige, često ću upotrebljavati izraz »bogovi Tita Tacija« da kratko označim ovu grupu bogova: želim da moji kritičari budu tako ljubazni i uvere se da njeno uvođenje ne pripisujem izvesnom Titu Taciju, niti bilo kome drugom; za mene, ona ima samo teološku, a ne istorijsku vrednost.

boginje u čiju čast su svetkovane *Larentalia*) imaju ili se smatralo da imaju veze sa podzemnim svetom. Ukratko, pošto se gotovo nepoznati Suman tome ne protivi, između tih bogova raspoređeni su delovi, pomoćne delatnosti, dodaci sa područja blagostanja i plodnosti, a Kvirin je samo član te velike porodice.

Rezultat rasparčavanja treće funkcije, u Rimu i na drugim mestima, jeste taj da nijedan bog koji je bio zaštitnik pojedinih njegovih delova ne može na odgovarajući način da ga predstavlja na opštim listama koje sažimaju trojnu strukturu. Čak i onaj koga vladajući običaj svrstava u taj red na »kanonskoj listi« nije, ne može da bude potpun. Razlog zbog koga se birao on, a ne neko drugi često je jasan. Kod vedskih Indusa, na primer, gore sam podsetio na listu Mitra-Varuna, Indra, Nasatja, koju je potvrdilo, kod paraindusa sa Eufrata, otkriće jednog mitansko-hetitskog sporazuma iz XIV veka pre naše ere. Na trećem mestu, blizanci Nasatja, ili Ašvini, u svakom pogledu su spasioci, kao i grčki dioskuri, naročito lekari, a pored toga jedan tačan podatak navodi na misao da je jedan od njih u početku bio pokrovitelj odgoja konja, a drugi odgoja volova, to jest dveju vrsta životinja koje su zanimale indoiranska društva[35]; najzad njihovo blizanaštvo ih simbolički povezuje sa plodnošću uopšte. Uprkos tome oni, u drugim oblicima liste, prepuste nadležnost nad trećom funkcijom boginjama vode, ili Pušanu, koji je veći stručnjak za odgoj nego oni, ili kolektivnom pojmu »*Víśve Devāḥ*« koji tada bez sumnje dobija smisao »organizovanog mnoštva bogova«, bogova uzetih u celini, u svojoj trojnoj podeli, bez svojih osobenosti. Ova poslednja specifikacija božanstava podseća, na zemlji, na *vaíśya,* treću društvenu klasu: to su članovi *víśaḥ,* »klanova«, koji su tako određeni svojim društvenim okvirima, dok prve dve klase dobijaju imena *(brāhmaṇá kṣatríya)* izvedena iz naziva njihovih načela (*brāhman,* sveto načelo, bez obzira na njegovo pravo značenje; *kṣatrá* »moć«).

U Rimu se upravo taj pojam organizovane gomile[36], koji je istaknut u imenu *Quirinus,* zadržao na kanonskoj listi, ali Kvirin sam po sebi gotovo da i ne predstavlja »treću funkciju« u celini, tako da se čini da je dobio to počasno mesto samo zato da bi svog flamina stavio na raspoloženje konkretnijim vidovima istoga nivoa, kao što su staranje o žitu, ambari. Čak je i njegov praznik dvosmislen, jer povezuje preradu žita sa poštovanjem naroda, podeljenog na *curiae,* koje nadzire *Curio maximus.* Tada shvatamo da je, u posebnim uslovima, kanonska lista Jupiter, Mars, Kvirin smatrana nedovoljnom, ili čak neprikladnom, i da je treći element zamenjen jednim drugim božanstvom vezanim za treću funkciju, iz grupe koju možemo na-

[35] S. Wikander, »Pāṇḍvasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar«, *Religion och Bibel,* 6, 1947, str. 27—39, prevedeno i komentarisano u mome JMQ. IV, str. 37—85 (str. 48—50 o blizancima; upor. str. 59); »Nakula et Sahadeva«, *Orientalia Suecana,* 6, 1957, str. 65—95 (str. 79—84 o razlikovanju blizanaca u odnosu na konje i goveda); vid. sada ME. I, str. 73—89.

[36] Tako se možda objašnjava naznaka u Plin. N. H. 15, 120—121: nekada su ispred Kvirinovog hrama rasle dve mirte; jednu su zvali patricijskom mirtom, a drugu plebejskom: prva je venula, druga je jačala uporedo sa političkim napredovanjem plebsa.

zvati, da se vratimo fabulaciji iz legende, »bogovima Tita Tacija«. Treba ukazati na jednu od tih okolnosti, koja se opet odnosi na kralja[37].

U republikansko doba, *Regia* sa foruma, »kraljevska kuća«, središte je verskih obreda. Između njenih zidina održavaju se većanja pontifika, i nalaze se prostorije vrhovnog sveštenika. Ako i nije hram u pravom smislu, ona barem sadrži svete predmete i služi kao okvir kultnim ceremonijama. Predmeti i ceremonije, koji su očigledno prastari, očuvali su se, kao i sam *rex*, na margini ideoloških evolucija. Više puta je stradala u požaru i više puta je obnavljana, a arheološka iskopavanja su otkrila njen sasvim jednostavan plan koji odgovara onome što je inače poznato o njenim običajima, i verovatno je da su *reges*, pre nego što će sići u dolinu, upravo u vreme kada se njihovo područje svodilo na Palatin, imali »kraljevsku kuću« toga oblika[38]. U onom sa Foruma, a čije su dimenzije svedene, glavni deo zgrade je gotovo pravougaoni trapez podeljen na tri prostorije u koje se redom ulazi, a od kojih jedna sadrži ognjište i veća je od dve druge, koje su među sobom sasvim jednake. No, izvan uprave pontifika, verski obredi na koje se tu ukazuje pripadaju trima sasvim različitim tipovima, od kojih se dva, kako izričito piše u tekstovima, održavaju u dve posebne kapele, dva *sacraria*, što nas navodi da ih povežemo sa dvema manjim prostorijama, smatrajući da su glavna prostorija, pomoćne zgrade, dvorište, služili u druge svrhe[39].

1. Neke obrede vrše sveštena lica najviešg reda, *rex, regina*, kao i *flaminica Dialis*: svakog devetog dana (*nundinae*), ona Jupiteru prinosi na žrtvu ovna (Macr. I, 16, 30); na agonijumu, 9. januara, što je prvi praznik u godini, *rex, princeps ciuitatis*, prinosi na žrtvu ovna, *princeps gregis*, Janusu, bogu meseca »januara« i svih početaka (Ov. F. I, 318; Varron L. L. 6, 12)[40]; na svake kalende, *regina sacrorum* prinosi na žrtvu Junoni bilo krmaču, bilo žensko jagnje. Ako se smatra da Janus i Junona, kojima služi

[37] M. C. Ampolo, u *La parola del passato*, 141, 1971, tvrdio je da je *Regia* svoj plan dugovala jednom starom atinskom Pritaneju, da je *rex sacrorum* bilo kopija arhonta kralja, da su Veste, Penati preuzeti iz Grčke. Ove tvrdnje ću razmotriti na drugom mestu. Upor. gore, str. 93, n. 2.

[38] Kada je u pitanju ovaj problem, malo je važno doba iz koga potiče prva *Regia* od koje su ostale ruševine, Frank Brown, »The Regia«, MAAR. 12. 1935, str. 67—88. Novija arheološka iskopavanja obelodanila su sasvim različite građevine iz VII i VI veka. F. Brown. »New soundings in the Regia; the evidence of the early Republic«, u: *Les origines de la République romaine, Entretiens sur l'antiquité classique de la fondation Hardt*, 13. 1967, str. 47—64, i tri plana. Podroban komentar tih planova dugujem g-đi Susan Dawney (U. C. L. A.) koja je učestvovala u arheološkim iskopavanjima i koja smatra da je glavna zgrada (oko 500.) podignuta prema jednom starinskom planu (kao što je starinski i tip bunara koji je kasnije dodat u dvorištu). Iz VII veka su tragovi jednog sela (?), iz VI veka, ostaci malog svetilišta. Središnja prostorija vodi ka spoljašnjem svetu i, simetrično, ka dvorištu i bočnim prostorijama.

[39] Naravno, to prosto »slaganje« samo je hipotetično i skup građevina je mogao biti drugačije raspoređen: bilo je i drugih predloga. Jedina stvar koja je za nas važna jeste to da se u »kraljevskoj kući« nalaze dva specijalizovana *sacraria*, i samo ona. Za *sacraria*, vid. M. van Doren, »Les *sacrarira*, une catégorie méconnue d'édifices sacrés chez les Romains«, AC. 27, 1958, naročito str. 35—36.

[40] Možda treba shvatiti da *rex* vrši službu takođe i drugim nekim godišnjim *dies Agonales*; Varon upotrebljava uopšteno taj izraz. Ali ovan *dux gregis* je lična žrtva Janusu kao bogu početaka.

kraljevski par, određuju vreme u najopštijem smislu (početak svake godine, početak svakoga meseca), čini se da Jupiter kome svakog devetog dana (*nundinae*) služi *flamen Dialis* ima političko značenje: legenda je naime pripisivala uvođenje nundina Serviju Tuliju »kako bi ljudi tada masovno dolazili iz sela u grad, da srede stvari u gradu i na selu« (Cassius, u Macr. I, 16, 33); »kako bi došli iz sela u Rim da trguju i da se upoznaju sa zakonima; kako bi odluke poglavara i Senata bile saopštene većem broju slušalaca i kako bi, podnesene na tri uzastopne *nundinae*, bile dostupnije svim ljudima: (Rutilius, *ibid.* 34)[41]. Ukratko, svi ti kultovi proizlaze iz prve funkcije, upravljanja svetom i državom.

2. U jednom Marsovom svetilištu u »kraljevskoj kući«, nalaze se rimske ratničke amajlije koje su podrobno ispitivane u Uvodnim napomenama[42]: tu su *hastae Martis* čije je treperenje preteći znak; posle objave rata, označeni general tu dolazi da posmatra micanje (*commouebat*) prvo štitova, zatim »koplja sa kipa«, govoreći: *Mars uigila*! (Serv. *Aen.* 8, 3: 7, 603). Bez sumnje se u tome svetilištu odigravalo i prinošenje žrtve koje su u »kraljevskoj kući« vršile »*Saliae uirgines*«, u odori salijevaca, *cum apicibus paludatae*, o kojima je govorio Cincije (u Fest. str. 419 L²).

3. Najzad drugi *sacrarium*, u koji nas je malo pre odvela jedna druga rasprava[43], jeste svetilište boginje *Ops Consiua*, Obilja koje se vezuje za Konsusa; za njega znamo iz jedne Varonove naznake (L. L. 6, 21) i jedne Festove beleške (str. 354 L). Prva kaže da je ta kapela bila toliko sveta (*adeo sanctum*, verovatno korekcija nerazumljivog *ita actum*) da su samo devičanske vestalke i *sacerdos publicus*, to jest vrhovni sveštenik, mogli u nju da uđu; druga govori o posebnoj vrsti posude (*praefericulum*), *quo ad sacrificia utebantur in sacrario Opis Consiuae*.

Tako »kraljevska kuća« okuplja, ili pre, bez sumnje, stavlja jedno pored drugog, razvrstava na tri mesta kultove koji su očigledno vezani za vrhovnu vlast bogova, za rat, za obilje: šta je prirodnije, pošto kralj u svakome društvu, uprkos svojoj posebnoj sklonosti ka prvoj funkciji, ne može da zanemari ni dve druge? Ali vrednost razvrstavanja je u tome što daje Opi, jednom drugom božanstvu iz »grupe Tita Tacija«, reprezentativnu ulogu koju kanonska lista, lista viših flamina, daje Kvirinu: u »kraljevskoj kući«, treća funkcija nema oblik naroda koji troši hranu, nego same hrane koja se jede[44].

[41] Videti A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, str. 84—89 (»Nundinal letters and *Nundinae*«) i 191—206 (Dodatak 3: »Nundinae and the *trinum nundinum*«).

[42] Gore, »Najstarija rimska religija: *numen* ili *deus*«.

[43] Gore, isto ovo poglavlje.

[44] Gell. 4, 6, daje naznaku u istom smislu, koju je pročitao *in antiquis memoriis*. Jednoga dana, kada su se u »kraljevskoj kući« *hastae Martis* uznemirile, jedan konzul je, po odluci Senata, morao da prinese žrtvu Jupiteru i Marsu *hostiis maioribus* i, između ostalih bogova, da umilostivi one za koje je trebalo umilostiviti žrtvovanjem sisančeta (*lactentibus*).

Ovo prvo ispitivanje trijade, kao što vidimo, nije bilo jalovo. Namerno ograničeno na ono što nam kazuju pravilnici i delatnost trojice *flamines maiores* i na nekoliko činjenica koje su sa tim u vezi, ono svakako ne obuhvata celog Jupitera, celog Marsa, celog Kvirina iz kraljevskog doba, ali daje solidan i precizan pregled, nekoliko čvrstih i usaglašenih polazišta sa kojih se mogu, postepeno, istraživati celokupni dosijei triju bogova. Prvo ćemo pristupiti upravo tome proširivanju polja ispitivanja, trudeći se u isto vreme da, za svakoga, obogatimo prvobitnu sliku koju smo o njemu stvorili i da ga pratimo kroz njegovu istoriju.

Ali valja podsetiti na jedno metodološko pravilo na koje se često zaboravlja, što izaziva zbrku. U opisu jednog božanstva, određivanje njegovog delovanja karakterističnije je nego spisak mesta na kojima ono deluje, prilika u kojima ono deluje. Neko važno božanstvo neizbežno traže svi i za sve, ponekad na neočekivanim područjima, udaljenim od njegove glavne oblasti; ono u njima ipak deluje i, ako se ograničimo na konstataciju da je mesto njegove intervencije izvan središta, mi ćemo ga prosto povezati sa drugim, središnjim mestima, i reći ćemo da ono izmiče limitativnom opisu, da je »omnivalentno« ili »neodređeno«. Nasuprot tome, ako posmatramo ne *gde,* nego *kako* se ono upliće, gotovo uvek konstatujemo da, i u svojim najneobičnijim intervencijama, zadržava isti način i ista sredstva. Seljak će prizivati nekog ratničkog boga da zaštiti svoje polje: u tome obredu bog će ipak biti ratnički, a ne »agrarni« bog, u uobičajenom značenju te reči, u onom smislu u kome je to Cerera; general će očekivati, tražiti od vrhovnog boga povoljan ishod rata: u tim okolnostima, bog će i dalje biti vrhovni, a ne ratnički. Lepi primeri za to pravilo biće Jupiter i Mars.

III

JUPITER

Ime *Juppiter,* ili u najmanju ruku osnova *Jou-* (**Diou-*), uobičajeno je među italskim narodima: u manje ili više sačuvanim oblicima, ono se nalazi i u oskijskom i u umbrijskom i u latinskim narečjima. Uz to, njegov nastanak je jasan i niko ne osporava njegovo indoevropsko poreklo: ono pokriva vedsko *Dyáuḥ* (*Div-*), grčko *Ζεύς (ΔιϜ-),* a doslovni smisao sačuvan u vedskom gde reč služi u isto vreme kao ime boga i kao apelativ, jeste »nebo«, pošto etimologija nagoveštava nijansu »blistavo nebo«.

Ali ovde se često pravi prva greška. Pošto su utvrdili starost i prozirnost imena, oni zaključuju da je prvobitni Jupiter bio samo ono što to ime označava, i oslanjaju se na značenje istoimenog vedskog boga koji je u stvari samo Nebo i čija je funkcija samo sveopšte očinstvo koje se ispoljava i u izrazu *Dyáuḥ pitā̆.* Upravo to i samo to preci Rimljana nalaze u svome nasleđu. Ovakvo rasuđivanje, koje je mnogim autorima izgledalo toliko očigledno da čak nisu ni pomišljali da ga formulišu, zanemaruje dve činjenice, od kojih je prva poznata svakome ko izučava panteone takozvanih polucivilizovanih naroda: ne postoji ograničavajuća veza između imena i određenja nekog boga, između etimologije i sadržaja pojma boga; druga je poznata onome ko pravi poređenja između religija srodnih naroda: bogovi koji imaju različita imena mogu, u paralelnim strukturama, zauzimati homologna mesta, i obrnuto, bogovi koji imaju isto ime mogu biti raspoređeni, mogu se nalaziti na različitim mestima. Nijedan skandinavski bog ne nosi ime koje se nalazi u vedskoj mitologiji, pa ipak veze između Odina, Tora, Freja (ili Njorda i Freja), koji su na listi često poređani tim redom, podudaraju se sa vezama između Varune, Indre i braće Nasatja na najstarijoj poznatoj trofunkcionalnoj listi kod Indijaca. Obrnuto, u Zoroastrinoj reformi, Mitra je dobio atribute i funkciju Indre koji je izopšten i bačen među demone. Homonimija Jupitera i Djauh Pite ne dopušta čak ni zaključak da su oni homologni. Utoliko pre što grčki Zevs pokazuje složenost koja podseća na Jupiterovu, i koja ga isto toliko udaljava i od jednostavnosti, beznačajnosti Djauha. Etimologija toga imena ukazuje naime samo na poreklo —

ali ne i na rimsko ili grčko poreklo: već u indoevropskoj preistoriji — *Dyeu- je, u skladu sa svojim imenom, bio samo ono što je Djauh ostao. Ali već u nekim delovima indoevropskog područja, zatim u međuprostorima između te celine i naseobina Italika i Helena na njihovim područjima, evolucije su mogle unaprediti tog beznačajnog boga, gotovo zaglibljenog u svom neizmernom i pasivnom naturalističkom značenju, u aktivan položaj kakav, još u najstarijim svedočanstvima, imaju Jupiter ili Zevs[1]. Zevs, Jupiter ostaju bogovi neba, ali su isto tako i vrhovni bogovi s jedne strane, i bogovi gromovnici sa druge strane. Ni u jednoj od tih specifikacija njihov vedski homolog nije njihov homonim; u *Rigvedi,* vrhovni bogovi su Varuna i Mitra, a gromovnik je Indra.

Pa čak ni Jupiter, bog neba, nije to na isti način kao Djauh. Sve dok nisu počeli da uče od Grka, Rimljani kao da nisu hajali, u svemiru, za suviše daleke vidike i čuda koja ih ispunjavaju: čak ni sunce i mesec gotovo da nemaju neku ulogu u religiji, a zvezde nemaju nikakvu; nema ni nebo: nebeski svod, ono što se nalazi iza plavetnila koje se smenjuje sa mrakom, za latinski Grad nije ništa zanimljivije od onoga što se nalazi sa druge strane pučine. Djauh je bio sve to: vedska kosmografija razlikuje dole zemlju, *pṛthivī́* sa donjim slojevima, gore daleko nebo, *dyáuh,* sa, ponekad, onostranim, a između njih, u međuprostoru, *antárikṣam,* otprilike, vazduh. Ova udaljenost Djauha određuje njegovu teologiju, koja je zastarela ako ne pasivna. Grčki Zevs — unuk i naslednik Neba, Urana, bližeg tom vedskom Nebu —, ostaje u potpunosti nebeski, ali prisvaja vazduh i deluje naročito u vazduhu: vrh njegovog Olimpa je u »međuprostoru«. Rimski Jupiter se, međutim, u potpunosti spustio za jedan sprat: iako su njegova prva svetilišta postavljena na manjim uzvišicama u Gradu, on ostaje, kao i same te uzvišice, blizu ravnice. Rezultat te evolucije, i u Grčkoj i u Rimu, bio je taj da je i Zevsu i Jupiteru, i to, kako se čini još u preistoriji, bilo dato da upravljaju više vazdušnim nego nebeskim oruđem kao što je munja. U stvari, u svom naturalističkom vidu, Jupiter je manje gospodar jasne svetlosti i toplote, a više gospodar munje, munje sa njenim dekorom i njenim propratnim pojavama, olujom i kišom. Čak i epitet kao što je *Lucetius,* poznat i u oskijskoj zemlji, koji se, kako izgleda, u početku odnosi neposredno na svetlost, i koji je tako i bio shvaćen od strane helenizovanih Rimljana (Serv. *Aen.* 9, 570; itd.), u stvari označava bljesak iskre ili munje: kultna pesma salijevaca upotrebljava u vokativu varijantu *Leucesie* u kontekstu u kome je reč o gromu. A Jupiter nije čekao Zevsov primer ili sitničavu kazuistiku etrurskih *Libri Fulgurales* da bi opštio sa ljudima pomoću tog znamenja prema kome je *flaminica Dialis* ispoljavala snažnu versku osećajnost. Ako jedan drugi stari epitet, *Elicius,* ne pravi aluziju na munju kao što su verovali neki stari naučnici i kao što potvrđuje, u legendi o poreklu, pogibija kralja Tula Hostilija koga je zlosrećno prizvani Jupiter Elicije usmrtio gromom, on se bez sumnje odnosi, kao što misli više modernih istraživača, na otvaranje rezervoara sa kišom[2], i, ako nije sigurno da je Jupiteru bio upućen više magijski obred sa *lapis manalis,* kamenom koji se unosi kroz Kapenska vrata i nosi po gradu u vreme suše (Fest., str. 255 L[3], itd; Latte, str. 78, n. 4), on je u toj meri bio smatran gospodarem kiše da su se za njega prirodno vezivale i relativno pozne ceremonije, kao što su *Nudipedalia,* isto tako namenjene prizivanju kiše (Petr. 44, itd.).

[1] Ove evolucije, koje su u krajnjoj liniji konvergentne, — Mitra, Zevs, Jupiter, bogovi neba i groma — odvijale su se nezavisno i iz različitih razloga. Uticaj polivalentnih bogova sa Bliskog Istoka nije isključen za Grčku, ali je sasvim neverovatan za italskog Jupitera. **dyeu-* je drugačije napredovalo u hetitskom (gore, str. 48, n. 3): tu ono zamenjuje **deiwo-* kao apelativ, »bog«.

Najzad, bog nižeg neba, on preko njega upućuje *auspicia,* znake koje, kao vrhovni bog, daje rimskim vođama preko ptica i koje auguri — *interpretes Jouis O. M.,* reći će Ciceron (*Leg.* 2, 20)[3] — posmatraju u jednom u mašti izdvojenom odsečku neba.

Već neke teorije o munjama, a naročito teorije o auspicijama na nekim mestima prevazilaze Jupiterov naturalistički vid i zadiru u njegov vrhovnobožanski vid. *Rex,* nebeski saveznik i učitelj zemaljskog kralja, Jupiter upravo tome zvanju duguje svoj položaj i svoj ugled. U tome svojstvu isto tako, prirodno, on je bio i najosetljiviji prema postepenim evolucijama i prema naglim skokovima koji su preobrazili politički život Rimljana. Iako se svedočanstva o Jupiterovoj vrhovnosti množe naročito posle njegovog kapitolskog unapređenja, ona je nesumnjiva još od najstarijih vremena. Na glavne činjenice ukazano je u skici najstarijeg Jupitera[4], naročito na komplementarnost njegovog flamina i kralja, i na njegovo pokroviteljstvo nad kraljevskim i političkim nagodbama što su ih predstavljale bile *nundinae.* Može se dodati nepoznati praznik *Poplifugia,* nazvan »feriae Jouis«, o kome ne znamo ništa, ali koji kao da predstavlja pandan u odnosu na *Regifugium,* što ukazuje na sponu *populus* ~ *rex* koja se može shvatiti samo u političkom smislu.

Politika i pravo, vlast i pravda, povezani su, barem idealno, u mnogim stvarima: drugi element Jupiterovog sjaja, kao i Zevsovog, kao i sjaja vrhovnih bogova vedske Indije, Varune i Mitre, jeste njegova uloga svedoka, jemca, osvetnika date reči i ugovora, u privatnom kao i u javnom životu, u trgovini građana između sebe ili sa strancima. Klasična poezija nam je približila pomalo greciziranu sliku boga koji nagodbu »potvrđuje« grmljavinom. Manje spektakularni, drevni obredi su zasnovani na toj ulozi ovoga boga, naročito obred fecijala, sveštenika koji idu da traže od potencijalnog neprijatelja da ispravi neku nepravdu, zatim mu objavljuju rat po svim pravnim i verskim propisima, i najzad sa njim sklapaju mir. Izgleda da se Jupiter *Lapis,* za tu priliku tako nazvan po kamenu koji fecijal baca izgovarajući kletvenu formulu[5], ne može odvojiti od veoma starog Jupitera Feretrija u čijem se malom svetilištu, na Kapitolu, taj kamen čuvao.

Zakletva pripada Jupiteru, ali i Diju Fidiju[6], a veze između dve ličnosti sporno su pitanje: da li je Dije Fidije u početku bio bog najvišeg nivoa, blizak ali i nezavisan u odnosu na Jupitera, koji je namenio sebi, kao što ukazuje *fides* koju sadrži njegovo ime, zakletvu i celokupnu oblast lojalnosti,

[2] Upor. ime obreda sa *lapis manalis*: »*Aquaelicium*« (Paul. str. 94 L[2]); F. Bömer, »Der sog. Lapis Manalis«, ARW. 33, 1936, str. 270—281.

[3] Catalano, DA., str. 155.

[4] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«.

[5] Gore, »Dokumentarna vrednost ritualnih formula«, i dole, četvrti deo, pogl. II.

ostavljajući Jupiteru vrhovnu političko-versku vlast, *regnum, auspicia*? Ili je pak Dije Fidije samo jedan vid, samo posebno ime Jupitera koji je stekao izvesnu samostalnost? Iako zaista različita, ta dva božanstva su se ipak uzajamno prožimala; Jupiter se isto tako stara o zakletvama, Dije Fidije isto tako baca munju, njegov hram se otvara ka nebu i njime se ljudi zaklinju samo pod vedrim nebom. Ni veze Dija Fidija sa jednom nedovoljno poznatom ličnošću, Semom Sankom, ni sličnost njegovog imena sa imenom umbrijskog boga pokrovitelja tvrđave, na iguvinskim Pločama (dat. *Fisie Sansie,* itd.), ne određuju ovaj problem, koji je zapravo od sporednog značaja[7].

Značenje samo Jupiteru priznate nadležnosti nad mesečnim Idama isto tako je sporno. Ta veza je u svakom slučaju značajna: na dan ida, sa mnogo pompe, u povorci koja se penjala Svetim putem, *flamen Dialis* je vodio belo jagnje na Kapitol i tu ga žrtvovao; s druge strane, *dies natalis* u Jupiterovim hramovima obično pada na dan Ida. Neki rimski antikvari objašnjavali su tu podudarnost Jupiterovim nebeskim i svetlosnim obeležjem (Macr. I, 15, 14): Ide, koje u načelu označavaju pun mesec, predstavljale bi najblistaviji trenutak u mesecu, pošto posle sunčevog sjaja dolazi sjaj druge svetlosti; ovo oštroumno objašnjenje, koje moderni istraživači ponekad prihvataju, ne zadovoljava, jer se Jupiter gotovo i ne pojavljuje kao bog svetlosti same po sebi, a njegova pretpostavljena veza sa mesecom isto je tako bez oslonca. Ja lično više volim da posmatram problem u skupu »posebnih dana« u mesecu, uzimajući u obzir Kalende, dan suprotan Idama, koji isto tako ima svoga pokrovitelja, Janusa. A razlog za ovo poslednje pokroviteljstvo je jasan: Janus je *deus omnium initiorum*, bog onoga što je prvo, *prima,* a Kalende su prvi dan u mesecu; nije li Jupiterovo pravo na Ide, vrhunac meseca, suprotnost između rastuće i opadajuće petnaestodnevice, zasnovano na simetričnom razlogu što Jupiter, prema Varonovoj formuli, poseduje *summa*?[8] Kalende i Ide pripadaju i jednom i drugom bogu kao što, iz istih razloga, na zemlji, Janusu pripada granični breg, Janikul, a Jupiteru, breg-tvrđava, Kapitol. Povodom januara, Janusovog meseca, Ovidijev Kalendar praznika uporno koristi tu filozofiju dva superlativa: povodom Kalenda, on se više puta poziva na Janusovo obeležje prvog, *primus* (V. 64, 163, 166, 172, 179—180); zatim, povodom 13. dana u mesecu, to jest prvih Ida o kojima je reč u pesmi, on se prepušta drugim varijacijama, ovoga puta povodom »veličine«, *magnus* (587), pa čak i povodom niza *magnus maior maximus* (603—606), koji se vešto povezuje sa titulom *Augustus* i dostiže vrhunac u reči *summus* (608: *summos cum Joue*), koju upotrebljava sam Varon. Taj pojam je važan, pošto će upravo on isticati, na Kapitolu, drugi superlativ Jupitera O. M., dok prvi ukazuje na njegovu korisnu dobrotu ili na njegovu plemenitost. Ukratko, Jupiter je na vrhu *ordo deorum,* na vrhu

[6] P. Boyancé, »Fides et le serment«, *Coll. Lat. 58 (Hommages à A. Grenier)*, 1962, str. 329—341, preuzeto u *Etudes...*, str. 91—103.
[7] Latte, str. 126—128. A. Ernout, *Philologica* II, 1957, str. 178, odvaja *Sancus* od *sancio*, itd., i smatra da je etrurskog porekla. Upor. gore, str. 91, n. 2.
[8] Gore, »Rimski učenjaci«.

samoga *ordo mundi,* shvaćenog kao piramida *maiestates:* on je *summus, maximus,* što je dobar izraz njegovog obeležja »vrhovnog boga«[9].

Dovde lik Jupitera ostaje onaj lik, sa puno varijacija, koji su otkrivali, za Jupitera iz prvobitne trijade, obredi njegovog flamina i njegovo mesto u ideologiji kraljevskih legendi. Ako su neke crte postale naglašenije, neke naknadno dodate, sve one odgovaraju jednom u suštini vrhovnom bogu, koji boravi na nebu bliskom ljudima. Ali, zar je on samo to? Da li je opis njegove prvorazredne funkcije doista ograničavajući? Nije li on omnivalentan bog, podjednako aktivan i na druga dva nivoa, u ratu i u plodnosti? Tako su mislili mnogi latinisti. Bilo bi zaista čudno da mu takve funkcije budu zabranjene: vrhovna vlast je *sui generis*; jedina među božanskim »strukama«, ako se tako može reći, ona po prirodi ima pravo da nadgleda druge, da nadgleda svaku stvar, bez čega ne bi bila vrhovna vlast. Osim toga, posredstvom kiše, kako da nebeski kralj ne bude u vezi sa zemljoradnjom? Ali tu se nameću dve mere opreznosti. Prvo treba dobro utvrditi i analizirati činjenice koje posmatramo, ne davati im prosto uopštene etikete u kojima bi se izgubila njihova izvornost; treba isto tako, vodeći računa o onome što je rečeno na kraju prethodnog poglavlja, izbliza posmatrati, u okolnostima u kojima se Jupiter pojavljuje kao agrarni bog ili kao bog rata, *način* njegovog delovanja.

Činjenice kojima se obrazlaže agrarni vid nisu brojne. Navode se prvo neki epiteti, za koje se ne može reći da su kultni, izvučeni iz zbirke od jedanaest epiteta koje je sveti Avgustin sakupio u Državi Božjoj, 7, 11 i 12. Upravo *Ruminus*, onaj koji najviše zabavlja polemičara — polovina II poglavlja posvećena je šalama na račun pola toga boga — verovatno nema onaj smisao koji mu on daje (»onaj koji doji životinje«); čini se da Visova, str. 242, koji sledi Latea (str. 111), u nizu *Rumina, Ruminalis ficus,* Jupiter *Ruminus,* s razlogom prepoznaje samo ime Rima sa etrurskim vokalizmom (upor. *Rumax* »Rimski«) koji je religijski jezik brižljivo sačuvao. Druga dva, Jupiter *Almus,* Jupiter *Pecunia* (kome sveti Avgustin posvećuje celu dijatribu iz 12. glave), valjalo bi preciznije odrediti kada su u pitanju okolnosti njihove upotrebe, ili u najmanju ruku samo potvrditi. Jupiter *frugifer* kod Apuleja i u jednom kasnijem natpisu miriše na književnost i ne dokazuje ništa o poreklu. Najzad Jupiter *Farreus* (Wiss., str. 119) nije tako nazvan zbog svoje uobičajene povezanosti sa pšenicom, nego samo po najuzvišenijem obliku obreda venčanja, *confarreatio,* nazvanom po kolaču od pšeničnog brašna koji su supružnici tom prilikom držali; u svojoj kratkoći, epitet prosto ukazuje da bog, sa svojim uobičajenim značenjem jemca date reči, rukovodi simboličnim činovima te ceremonije u kojoj mora da učestvuje njegov flamin i koju on može da prekine iznenadnom grmljavinom (Serv. *Aen.* 4, 339).

[9] Dugo se smatralo da, ako se u najstarijoj seriji metalnog novca, na asu, kao polaznoj tački, nalazi Janusov lik, onda najveći komad sitnijeg metalnog novca, *semis,* nosi Jupiterov lik; ali to bi pre bio Saturnov lik (dole, str. 219, n. 1).

Što se tiče obrednih činjenica, one se svode na dve. Postoji prvo, u seoskoj religiji (Cato *Agr.* 132), svečani obed, *daps* — što praktično znači pečeno meso i vrč vina, *culigna, urna uini* — koji se služi Jupiteru pre jesenje ili prolećne setve (Fest. str. 177—178 L²) i iz koga se izvodi reč *Dapalis.* Smatra se da se seljak, u tom trenutku u svome radu, preklinjući obraća bogu koji pušta ili zadržava oluju. Ali, u formuli koju navodi Katon, a koja je u celosti vezana za davanje, bez ikakvog traženja, ništa ne ukazuje na to i, ako seljaku i padne na um takva misao, on je zadržava za sebe, u dubini duše. Upotrebljene reči, *daps, pollucere,* nagoveštavaju nešto drugo[10]: Jupiter se tu časti (to je svetovna i verska nijansa koju sadrži *pollucere,* reč koja se, izgleda, naročito upotrebljava za nezasitog Herkula), u gozbi koja je, barem simbolično, *amplum ac magnificum,* kako kaže Fest povodom derivata *dapaticum.* Ukratko, dva puta godišnje, rimski seljak postupa prema Jupiteru kao Ovidijev grčki seljak, siromašni Hirije, koji služi kao *daps,* bogu koji mu je došao u posetu, posle mršavog povrća, uz vino, jedinog vola koga ima (Ov. F. 5, 522). Jasno je da Ovidije ovde ulepšava grčku legendu koju slaže u stihove prema rimskom obredu, a ovaj time biva osvetljen: to je obred tipa potlača, gde doduše seljak računa, u dubini duše, da će za trošak dobiti naknadu, ali to ne kaže, ne pokazuje, ništa ne traži. On postupa prema Jupiteru kao prema uvaženom posetiocu koji traži gostoprimstvo. Drugim rečima, sa primesom svojstvenom seoskim stvarima, Jupiter je i ovde predmet poštovanja kao *summus.* Ovo tumačenje potvrđuje nesumnjivo slična ceremonija Jupiterovog obeda, *epulum Iouis*[11], koja je urbana bez agrarnih primesa i iz koje potiče Jupiterov nadimak *Epulo,* koji se pojavljuje uporedo sa *Dapalis,* i koji je epigrafski potvrđen: u gradu ili na selu, na Kapitolu ili u letnjikovcu, gospodar Jupiter želi počast u hrani; počast se svodi na pečenje i čašu vina, koji su kod štedljivog seljaka simbolični, ali, kod građana, predstavljaju pravu gozbu uz zvuke frula.

Drugi dokaz koji je pronađen za »agrarnog Jupitera« jeste to što su mu, nesumnjivo, pripisivane dve svetkovine vina, *Vinalia*: letnja, *Vinalia rustica* (19. avgusta) i prolećna, *Vinalia priora* (23. aprila), a bez sumnje, uprkos nedavnim prigovorima, i *Meditrinalia* (11. oktobra)[12]. Ovo pripisivanje se najčešće tumači, u naturalističkom rečniku, Jupiterovim gromovništvom; još je Plinije govorio, prepisujući Varona i misleći svakako na avgustovski praznik, *hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum* (18, 89) a, malo dalje (18, 284), povezujući namene triju svetkovina, *tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque ferios, Robigalia* (25. avgusta), *Floralia* (29. aprila), *Vinalia* (svakako one od 19. avgusta); to je upoređivano sa 419. stihom drugog pevanja *Georgika,* koji

[10] Vid., u temeljnoj studiji E. Benvenista, »Don et échange dans le vocabulaire indo-européen«, *L'année sociologique,* 1951, na str. 17; uneto u: *Problèmes de linguistique générale,* 1966, na str. 323—324.

[11] Latte, str. 74, n. 2, 165, n. 2, 377 (ali str. 251!).

[12] Ovo sažima »QII. 14—16 (Jupiter et les *Vinalia*; le mythe des *Vinalia priora; inter exta caesa et porrecta*)«, REL. 39, 1961, str. 261—274, gde ćemo naći raniju bibliografiju (Bömer, Schilling).

je ovde utoliko korisniji što nije napisan da bi opravdao svetkovinu: i *iam maturis metuendus Juppiter uuis.*

Ovo objašnjenje, koje je prihvatljivo za letnje Vinalije, uoči žetve, čak i tu mora da bude strogo ograničeno. V. Vord Fauler je pisao, pre više od pola veka: »The gift of wine might naturally be attributed to the great god of the air, light and heat«. Nije tačno: i u Plinijevim rečenicama i u Vergilijevim stihovima, reč je samo o šteti (*metuebant; metuendus; tempestatibus leniendis*) koju Jupiter, gospodar groma i oluje, može da nanese gotovo već zrelom grožđu i od čega ga mole da se uzdrži. Ni kod Plinija, ni, koliko znamo, u obredima (Varr. L. L. 6, 16), nije u pitanju neki njegov doprinos sazrevanju Voća, — jedina stvar koja bi ga približila takozvanim agrarnim božanstvima.

Ali postoje dve smetnje. Vreme, *Wetter,* kiša i lepo vreme zavisno od trenutka, to jest mašinerija naturalističkog Jupitera, nisu ništa manje važni za druge kulture nego za grožđe: i polja i bašte isto tako mogu biti opustošeni bilo sušom, bilo olujom. Kako to da ljudi Jupiteru upućuju molbu ili zahvalnost samo za vinograd? S druge strane, i kada je u pitanju vinograd, objašnjenje je nedovoljno: izraz ljudske zahvalnosti prevazilazi okolnosti u kojima se Jupiter, gospodar oluje, umešao, ili pre uzdržao od mešanja; ne postoje samo *Vinalia* u vreme berbe grožđa, postoje i drugi praznici vina, posebno *Vinalia* od 23. aprila, kada se prvo vino nudi bogu pre svake svetovne potrošnje. No, kaže Plinije (18, 287), ovde više nije u pitanju grožđe, nego njegov sok koji je već prošao kroz ljudsku obradu: *Vinalia priora... sunt VIII Kal. Mai. degustandis uinis instituta, nihil ad fructus attinent.*

Prema tome, ne osporavajući da su Rimljani želeli i da zaštite svoje vinograde od Jupiterovih gromovničkih ćudi — zašto ne koristiti sve mogućnosti, sve moći boga kome se obraćaju? — čini se da se Jupiterovo pokroviteljstvo objašnjava na drugačiji, širi način. U stvari, njega ne zanima rast grožđa, nego njegova upotreba, njegov proizvod, vino; pravo govoreći, prvi znak njegovog interesovanja počinje sa prvim zrelim grozdom, koji, za vreme žrtvenog obreda, *inter exta caesa et porrecta*[13], treba da ubere *flamen Dialis,* da bi ga prisvojio u ime boga; drugi znak se bez sumnje odnosi na slatko vino koje je gotovo nekoliko nedelja kasnije; treći u svakom slučaju, i glavni, narednog proleća, na gotovo vino. Veza nije »agrarna«, ona se ne uspostavlja između Jupitera i biljke, nego između Jupitera i tečnosti. I treba shvatiti upravo taj poseban sklad između toga boga i njegovog proizvoda[14].

Mit o Vinalijama, manje isfabrikovan nego što se to ponekad kaže, a pre samo osvežen adaptacijom legende o Eneji, izvodi na scenu samo vrhovnog boga Jupitera. Prema najobičnijoj varijanti (ali sve zadržavaju osnovni motiv), posle izdašnog zavetnog dara u celokupnom vinu Lacija, koji mu upućuje Eneja, on Trojancu daje prednost nad bezbožnim protivnikom koji je to vino tražio za sebe i prepušta mu Lacij: to je podela vlasti od strane

[13] Vid. dole, str. 436.

[14] Zanimljivo je da se ime etrurskog Jupitera, *Tinia,* održalo, izgleda, kao ime *uasa uinaria* (Paul. str. 452 L²; varijanta: *tinas,* acc. pl., Varron u Non. str. 872 L).

boga koji raspolaže vlašću. Tu je bez sumnje, kao što je ukazao Robert Šiling[15], rešenje problema. Vino nije proizvod kao drugi, kao hleb, kao salata, kao stočna hrana. Ono ne hrani, ono opija, ono ima čudesnu moć. Pijanstvo nije samo plebejska neumerenost; kroz njega, kroz varku jaču od stvarnosti, čovek sebe prevazilazi. Tako obično postoje jaka opojna pića, i, kao prirodna posledica, često ih traže, dobijaju ili otimaju bogovi višeg reda: kradljivac i glavni korisnik *some* nije božanstvo koje je zaštitnik biljaka, nego Indra, bog rata, koji vrši junačke podvige u pijanstvu; kradljivac i vlasnik najbolje medovine nije jedan od Vana, bogova plodnosti životinja i polja, nego Odin, vrhovni čarobnjak, kralj bogova, a pijanstvo koje u njoj nalazi donosi mudrost i poeziju. U krajnjoj liniji, pravo nad tim opojnim pićem, koje je priznato Jupiteru, *epulum* koji mu se služi na Kapitolu i *daps* što mu ga služi seljak — a koji se delimično sastoji u vinu — proizlaze iz istog shvatanja: to su počasti koje se ukazuju nebeskom gospodaru, a ne cenkanja sa nekim agrarnim bogom.

Što se tiče Jupiterove veze sa ratom ili sa samim borcima, jedini drevni obred koji bi se mogao navesti jeste obred sa »vojvodinim plenom«[16]. Ali udeo boga tu je određen, ograničen jednim uslovom koji dokazuje da on, i tu, ostaje u zoni vrhovne vlasti. Prema jednoj varijanti, upravo je njemu, Feretriju, posvećen celokupni »vojvodin plen«, opisan kao ratna oprema koju je rimski vođa oteo neprijateljskom vođi. U drugoj varijanti, ako je Lateovo tumačenje tačno, a verujem da jeste, svaki »vojvodin plen« potiče od neprijateljskog vođe, ali ih ima tri vrste, prema tome da li je pobednik rimski general koji se bori pod vlastitim auspicijama, oficir ili običan vojnik: samo prvi ide Jupiteru, a drugi, Marsu i Kvirinu. Jasno je da je ovde bitan pojam rimskog vođe, i vrhovnog vođe. To lepo pokazuje posveta koju Tit Livije, koji sledi prvu varijantu, stavlja u usta Romulu, posle pobede nad Akronom, kraljem iz Cenine: »Jupiteru Feretrije, donosim ti ovo kraljevsko oružje, ja, kralj Romul, pobednik...«. Između čoveka i boga, stvar se odvija na kraljevskom nivou.

Analistika je pripisala Romulu osnivanje drugog kulta koji povezuje Jupitera sa ratom, kulta Jupitera Statora. To je učinila prekrajajući jedan mnogo kasniji događaj: osvećenje, u podnožju Palatina, hrama pod tim imenom posle zaveta M. Atilija Regula, 294. Ako se ništa ne može zaključiti o njenom poreklu, epizoda barem otkriva šta se očekivalo od Jupitera na bojnom polju u vreme kada je napisana. Pobeda koju Romul traži i dobija od Jupitera nije prirodni ishod vešto vođene borbe, nego pravo čudo, preokret u toku bitke koja bi se, bez uplitanja boga, završila katastrofalnim porazom Rimljana. »Jupiteru«, kaže Romul Tita Livija (I, 12, 4—6) podižući oružje ka nebu, dok ga gomila njegovih vojnika u bekstvu već odvlači ka palatinskim vratima, »po nalogu tvojih ptica postavio sam ovde, na Palatinu, prve temelje grada... O oče bogova i ljudi, udalji od mene neprijatelje,

[15] *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, str. 131—148.

[16] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«, o Jupiteru Feretriju, vid. G. Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, str. 121, 123.

oslobodi Rimljane straha i zaustavi njihovo sramno bekstvo«. Ovde nije u pitanju, u ratu, delovanje nekog »boga rata«, ili nekog »ratničkog boga«. Oruđe čuda je drugačije prirode nego što je fizička snaga, pa čak i nepokolebljiva hrabrost: iznenadnom i neobjašnjivom promenom u srcima, ono pretvara begunce u junake i, bez povoda, daje im prednost koju više ne zaslužuju. Da je to bio smisao kulta i smisao reči Stator proizlazi iz događaja na 294. strani i konzulovog zaveta, koji je nesumnjivo istorijski: »On će posvetiti hram Jupiteru, kaže Tit Livije (10, 36, 11), ako ovaj zaustavi bekstvo rimske vojske i ako, u nastavku bitke, samnitske legije budu uništene«. Dejstvo je brzo. Opšti napor dovodi do čudesnog preokreta: »Izgledalo je kao da su se sami bogovi, nastavlja Tit Livije, stavili na stranu rimskog imena, sa takvom je lakoćom oružje odlučilo...« I, na 207. strani, kada se Hazdrubal spremao da pređe Alpe da bi se pridružio svome bratu Hanibalu u Italiji, možda su se na uspomenu na ovaj događaj, na ovo priznanje prava bogu da preokreće beznadežne situacije, oslanjali pontifici kada su izabrali hram Jupitera Statora kao salu za probu hora devojaka koje će, u ophodu kroz grad, pevati himnu Liviju Androniku (Liv. 27, 37, 7)[17].

Vidimo da su veze, čak i one legendarne, između Jupitera i rata, ne samo u doba kraljeva, nego čak i početkom III veka, karakteristične za jedan drugačiji tip, a ne boga ratnika: i tu je način delovanja značajniji od okolnosti. Kao potvrdu uočavamo, na jednom drugom mestu u legendama o kraljevima, otvoreno neprijateljstvo Jupitera — koji ga na kraju ubija gromom — prema najvećem, najveštijem ratniku od četiri preetrurska kralja, Tulu Hostiliju[18].

Tako je potpunije, i na logičniji način, opisan drevni nebeski vrhovni bog. Želeli bismo da ga posmatramo u velikim istorijskim krizama, ali je za prve, bez sumnje najvažnije krize, uloga koja bi se mogla pripisati događaju u predanju suviše nepouzdana.

Šta se zbiva sa kultom pod etrurskom vlašću? Pod imenom Tinija, Etrurci su poštovali boga koga su poistovetili sa Zevsom i čije su srodstvo sa Jupiterom i sami, kao i Rimljani, osećali. Možda legenda o auguru Atu Naviju — auguri, *interpretes Jouis,* imali su solidna predanja, a ovaj je tome redu služio na čast — čuva uspomenu na nadmetanje između državne i okupatorske koncepcije. Tarkviniju je pripadala zasluga za projekat izgradnje kapitolskog hrama; ali mu pripisuju i druge novine: hteo je da izmeni sistem triju prvobitnih konjaničkih centurija (a sudeći po njihovim etrurcizovanim imenima, *Ramnes, Luceres, Titienses,* zaista se odigrala neka reforma u tom pogledu). At Navije, koji je tada bio najčuveniji rimski augur, tvrdio je da

[17] Ne zna se iz koga je razloga, 146. godine, pretor K. Metel Makedonski sagradio drugi hram Jupiteru pod tim imenom. Bez sumnje je to bio njegov zavetni dar u jednom izuzetno opasnom trenutku surovog rata iz koga se vraćao.

[18] To ne znači da je Jupiter ikada izgubio vezu sa ratom: metalni novac, na kome se on veoma često pojavljuje, bio bi dovoljan da dokaže suprotno, Mattingly, RC. str. 59—60 (sa njim su tesno povezane Viktorija, trijumfalna kočija); ali njegov doprinos pobedi nije isti kao Marsov. Dva božanstva su povezana u likovnim predstavama na nekim komadima zlatnog novca u vreme republike: »The gold coinage marked LX, XXX, XX, has as obverse head of Mars, as reverse eagle on thunderbolt: it was a war coinage under the protection of the supreme god Jupiter and the god of war, Mars«, *ibid.*, str. 55.

se u to ne može dirati bez posmatranja ptica, to jest bez traženja saveta od Jupitera na nebu; ili, prema drugima, on je, na kraljevo pitanje, izjavio da se ptice tome protive. Ljut, a i da bi se narugao veštini koja mu je smetala, Tarkvinije mu odgovori: »Pa lepo, proroče, posmatraj let ptica (*inaugura*) i reci mi da li je stvar na koju sada mislim mogućna«. Navije uze svoj *lituus* — koji je, posle Romulovog, drugi čuveni *lituus* u rimskoj legendi —, pogleda u nebo i odgovori potvrdno. Kralj prsnu u smeh i izvuče ispod ogrtača britvu i kamen za oštrenje: »Mislio sam, reče on, da te zamolim da presečeš ovaj kamen ovom britvom!« Ne gubeći prisebnost, Navije uze dva predmeta a bog učini čudo: britva preseče kamen. Tarkvinije odustade od svoje namere (Liv. I, 36, 2—4).

Ne može se tačno odrediti verski cilj etrurskih kraljeva prilikom podizanja kapitolskog hrama[19]. Između ostalih stvari, kada je u pitanju Jupiter, verovatno je bila po sredi etrurcizacija vrhovnog boga Latina, kome svakako nije samo augurski red poveravao svoj otpor i svoje nade. Proterivanje Tarkvinija zaustavilo je taj proces, ali su, u isto vreme, ukidanje kraljevine i uspostavljanje aristokratske republike, a ubrzo zatim i rastući sukob patricijata i plebsa obeležili, ne menjajući je mnogo, predstavu koju su oslobođeni Rimljani imali o svome bogu. Jedno od narednih poglavlja biće posvećeno celokupnoj kapitolskoj tvorevini. Što se tiče samoga Jupitera, evo kako se on pojavljuje po izlasku iz etrurske krize.

Stara trijada Jupiter, Mars, Kvirin, zamagljena u svom trećem članu novim društvenim podelama koje obuhvata ime Servija Tulija, konačno više nije aktuelna. Ona ostaje u nekim obredima, ali je pojmovna struktura koju izražava demodirana. Tri *flamines maiores* zadržavaju svoje počasno mesto, kao i *rex sacrorum* koji je iznad njih, ali versko delovanje i versku vlast drže *pontifices*[20]. Vrhovni bog, koga mnogo ne sputavaju njegove nove ženske saradnice, sada može da postane »veliki bog«, i da više ne bude samo prvi među velikim bogovima u državi. Njegovo veličanstvo je još više uvećano činjenicom da je, sa nestankom svog zemaljskog sabrata, postao jedini pravi rimski *rex*, jedini koji je nadživeo prohujalo vreme i prevaziđenu ideologiju; naime, iako je analistika povremeno opisivala nekadašnje kraljeve po uzoru na magistrate (moguće je da je zajedništvo Romula i Tita Tacija bilo nagovešteno dvostrukim konzulatom), različiti razlozi navode na misao da su dva tipa ljudi u osnovi različiti i da su prvobitni kraljevi bili ugledniji, bliži vrhovnom bogu nego najviši republikanski nosioci vlasti (*imperium*)[21]. Tada Jupiter postaje *Optimus Maximus*, — zvanje za koje nema razloga da smatramo da dolazi iz Grčke i koje se vezuje za izrazito rimske pravne

---

19 Dole, str. 315—317.

20 Gore, str. 116—125.

21 Sa drugačijeg stanovišta, to je teza mnogih dobrih knjiga: S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, 1945 (gl. 2 i 3: »*Rex* latino *e rhesos* siculo«, »L'evoluzione del concetto di sacerdozio«); U. Coli, *Regnum*, 1951 (4: »Aspetto religioso della regalità; inaugurazione del re«); P. Catalano, DA. (3e partie: »Auguria e auspicia in età regia«) — P. de Francisci objavio je 1944. ogled *Dal regnum alla res publica*, čije je neke stavove modifikovao u svojoj obimnoj knjizi *Primordia Civitatis*, 1959. Upor. M. I. Henderson, »Potestas regia«, JRS. 47, 1957, str. 83—87.

formule; u zaključku *Pro domo sua*, Ciceron sasvim tačno kaže da je bog nazvan *Optimus propter beneficia et Maximus propter uim*[22].

Ali, samim tim Kapitolski Jupiter dolazi u neugodan položaj: za vreme republike, on produžava svrgnuti poredak. Iznad privremenih magistrata koji mu izražavaju svoje poštovanje a koje pristaje da ustoliči, on ostaje uzor onoga što više ne treba da bude, onoga od čega se zvanično zazire, onoga što neki slavoljubivi ljudi ponekad žele da obnove. Ponekad se čini da ih on ohrabruje, ali ih na kraju napušta, on koji je u isto vreme *rex* i Jupiter *Liber*, Jupiter *Libertas*, — zvanja koja potvrđuju natpisi i koja bez sumnje treba tumačiti u političkom smislu. Iako, zbog »nepouzdanosti istorije« V i IV veka, nije mogućno verno slediti događaje, ideologija na kojoj počivaju čuvene priče ipak otkriva šta je bio Jupiter u očima ljudi toga vremena. Jedan od povoda za pritužbu koji Kamil, zauzevši Vej, pruža svojim klevetnicima jeste to što je slavio svoju pobedu na belim konjima, a to je Jupiterova povlastica (Liv. 5, 23, 6), pa Kamil mora da ode u progonstvo. Njegov savremenik Manlije, najčuveniji među onima koji su želeli kraljevsku vlast, gotovo da je sebe proglasio za kapitolskog boga koga je spasao od Gala; kada je zarobljen, njegovi prijatelji upućuju zamerke građanima: »Njega, koga su gotovo proglasili bogom i koji je, barem po svome nadimku, jednak Jupiteru Kapitolskom, oni pristaju da gledaju kako tavori u mračnoj tamnici, prepušten na milost i nemilost dželatu« (Liv. 6, 17, 5). Nije bilo slučajno što su se za *affectatio regni*, kao i za napade na državu uopšte, za veleizdaju, gresi okajavali na Tarpejskoj Steni.

Tokom istorije, Jupiter O. M. je prirodno povezivan sa vladarskom i osvajačkom misijom koju je Rim sebi pripisivao: *regere populos*[23]. Jedan od prvih izuma u tome smislu svakako je bilo predskazanje ljudske glave, *caput humanum*, koju su pronašli radnici dok su kopali temelje hrama, a koja je obećavala Rimu, za početak, vlast nad Italijom. Videćemo kasnije kako je ta legenda iskorišćena u ratu sa Hanibalom[24].

Borba patricijata i plebsa, u svojim najznačajnijim trenucima, bila je puna izmišljotina i anahronizama: strast i taština ne pogoduju vedroj istoriji. Što se tiče udela, aktivnog i pasivnog, koji je u njoj imala predstava o Jupiteru, iz priča se ipak izdvajaju neke konstante. Dve tendencije se sukobljavaju i, pošto Rim mora da živi, naposletku usaglašavaju. S jedne strane, kao tradicionalni bog, Jupiter nije naklonjen napredovanju plebsa, on ga koči, izražava svoje nezadovoljstvo; s druge strane, kao državni bog, on ne

---

22 J. Marouzeau, CRAI., 1956, str. 347—348 (i REL. 34, 1956, str. 40—41), smatra da to moralno značenje nije najstarije; *Optimus* bi prvo imao etimološko značenje, zatim konkretno, u vezi sa *Ops*. Poređenje koje ovaj autor vrši između Jupitera Optimusa i Bona Dee nema oslonca, *Eranos* 54, 1956 (*Mél. G. Björck*), str. 227—231. Vid. raspravu R. Schilling, »A propos de l'expression Jupiter Optimus Maximus«, *Soc. Acad. Dacoromana, Acta Philol.*, 3, 1964, str. 345—348; A. Magdelain, str. 272 u »Praetor Maximus et Comitiatus Maximus«, IVRA 20, 1969, str. 257—285. Teza po kojoj bi *Maximus* ovde označavao »najvećeg među Jupiterima« (kao suparnika drugih latinskih Jupitera) malo je verovatna (Warde Fowler, Piganiol).

23 Razmotrićemo malo kasnije ulogu kapitolskog hrama u rimskom životu.

24 Dole, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

učestvuje do kraja u sukobu, on ostaje vrhovni bog obeju strana i, kao i patriciji, popušta pred »kretanjem istorije«.

Odlučujuća etapa bio je pristup plebejaca konzulatu, nešto manje od četvrt veka posle galske katastrofe (367). Svakako postoji zaleđe istine u raspravama koje istoričari pripisuju velikim ljudima toga vremena. Da li će Jupiter, koji je već morao da prihvati da se *rex* zameni konzulima (upor. Liv. 4, 2, 8), pristati da uputi auspicije novim, to jest beznačajnim ljudima? Pošto je ismejao, sa ljudskog stanovišta, *dignitas,* oholost plebejaca, senator Apije Klaudije Kras, ogorčeni protivnik toga projekta, izražava inače ozbiljan problem koji se postavlja u vezi sa *religiones* (Liv. 6, 40—41):

... Pomoću auspicija, u miru i ratu, iznutra i spolja, upravlja se svim stvarima: svi to znaju. A, po običaju naših predaka, u čijim su rukama auspicije? U rukama patricija, čini mi se, jer se ne pribegava auspicijama za imenovanje nekog plebejskog magistrata. Auspicije su do te mere naše vlasništvo da ne samo da narod, koji bira patricijske magistrate, to može da učini jedino uz pomoć auspicija, nego i mi sami, uz pomoć auspicija, imenujemo jednog *interrex* a da nam za to nije potreban glas naroda... Ne znači li onda ukinuti u našoj državi auspicije, ako ih, imenovanjem plebejskog konzula, oduzmemo patricijima koji jedini polažu pravo na njih?

Strahovanja senatora bila su osnovana. Kada su, pod uticajem Kamila, patriciji na kraju prihvatili kompromis, kuga je opustošila grad, odnela Kamila: to je pouzdani znak nezadovoljstva boga koji upućuje auspicije. Uznemirujuće znamenje se množi, i, za uspostavljanje ravnoteže među stvarima, biće potrebno čudo sa *lacus Curtius,* sa veoma korisnom poukom koju je dala boginja Zemlja, čije su plebejske sklonosti poznate: nasred Foruma otvorila se velika provalija, a Knjige, u kojima su ljudi potražili savet, najavile su da će se Zemlja zatvoriti ako primi ono što je za rimski narod najdragocenije, i da će posle toga obilato proizvoditi ono što je primila. Svi su bacali u provaliju svete kolače, novac, ali bez uspeha. Najzad jedan od glavnih *iuniores,* Marko Kurcije, slavan po svojim ratničkim podvizima i po svojoj mudrosti, zatraži da ga prime u Senat. Objasnio je da je rimskom gradu najpotrebnija hrabrost njegovih ljudi i, ako se nađe neko ko će se dragovoljno žrtvovati za otadžbinu, da će Zemlja proizvesti mnoštvo hrabrih ljudi. Uzevši oružje i uzjahavši svog ratničkog konja, on prizva bogove i sunovrati se u provaliju. Iznad njega, gomila je bacala žrtvene životinje, žitarice, novac, skupocene tkanine, sve zanatske proizvode, i zemlja se zatvorila (Dion. *fragm.* 14, 11; Liv. 7, 6, 1—6, itd.).

Na kojoj ideji počiva ova legenda? U političko-verskoj krizi koja uznemirava Rimljane, Zemlja prijateljica plebsa, uz pristanak drugih bogova, donosi rešenje. Auspicije, predmet rasprе, prelaze u drugi plan, u korist jednog drugog obećanja. U prvi plan izbija tipičan ratnik, koji pokreće svu borbenu omladinu. Sve dok se on nije pojavio, sve što se smatralo dragocenim, sve što je bilo bačeno u provaliju nije ničemu služilo. On se u nju sunovraćuje, što je rečiti simbol ratničke funkcije. Posle njega, iznad njega, kao iznad temelja, žrtveni darovi celog rimskog naroda dobijaju smisao i postaju korisni. I tom reformisanom hijerarhijom u kojoj druga funkcija

dolazi u prvi plan i utire put prvoj i trećoj, Zemlja, zadovoljna što je shvaćena, okončava čudo-zagonetku koje je samo prividno bilo opasno[25].

A da li je Jupiter zadovoljan? Ne sasvim. Neće proći mnogo vremena, a jedan događaj — isto tako legendaran, pa prema tome i značajan — potvrdiće pouku boginje Telus, ali ne bez još jednog izraza Jupiterove zlovolje. Ubrzo će naime, prvi put, plebejski konzul povesti legije u borbu protiv neprijatelja. Biće potučen. Priteći će mu u pomoć jedna vojska. Iako je njen zapovednik patricijski konzul, »zona svetog« neće čak ni njoj pomoći. Auspicije će se celoga jutra duriti, dovodeći u pitanje tim zakašnjenjem potpuni uspeh. Ali sve će biti spaseno zahvaljujući poletu, velikoj žrtvi konjice, onih mladih *equites* čija je mistična prethodnica bio Marko Kurcije, a koji će, u najtežem trenutku, preuzeti na sebe sav teret borbe. I rimska istorija će se nastaviti, pod pokroviteljstvom jednog rezigniranog Jupitera.

U sred istorijskog doba, međutim, godine 215, kada, prvi put, naizgled bez sukoba, pa čak i sa odobrenjem Senata (Liv. 23, 31, 7—8), budu izabrana dva plebejska konzula, bog će još jednom zagrmeti (*ibid.*, 12—14):

... Posle Marcelovog povratka iz vojske, sazvana je skupština da bi se imenovao konzul umesto L. Postumija. Gotovo jednoglasno (*indigeti consensu*), izabran je Marcel, koji je trebalo odmah da stupi na dužnost. Ali upravo u tome trenutku se začu grmljavina. Auguri, koji su pozvani, izjaviše da izbor više ne važi (*uitio creatum uideri*) a patriciji su svuda ponavljali da bogovi nisu zadovoljni što su, prvi put, dva plebejca izabrana za konzule. Marcel dade ostavku, zameni ga K. Fabije Maksim u trećem konzulatu.

Godine 215, neposredno posle Kane, to božansko znamenje, veličanstvena grmljavina, još nije postalo predmet podvala i izmišljotina kao što će se ubrzo dogoditi, i može se smatrati da su Rimljani, patriciji i plebejci, auguri i birači, onaj koji je odugovlačio kao i budući pobednik Arhimedov, zaista verovali da je grmelo. Bila je to poslednja antiplebejska manifestacija koju je vrhovni bog sebi dopustio.

Tri četvrtine veka ranije, uostalom, dva patricija i dva plebejca, Jupiter i Mars sa podmlađenim Kvirinom, s jedne strane, Cerera i Telus sa druge strane, bučno su obznanili da se ne nadmeću, da žele da sarađuju svako prema svojim mogućnostima na dobrobit Rima. Godine 296, četiri godine pošto su, Ogulnijskim zakonom, plebejci uvedeni u kolegijum pontifika i kolegijum augura, svaki od ova dva reda je priložio, u zaplenjenoj robi, velike darove onima među tim različitim bogovima koji su se njega ticali. Na zahvalnost bogova nije se dugo čekalo: svi su se javili, jedan za drugim, već 295, u jednoj teškoj bici, pomažući Rimljanima prema trenutnim okolnostima. Pred samu bitku, jedan vuk, oteravši srnu u neprijateljske redove, kreće ka rimskoj vojsci: jedan od *antesignani* uzvikuje da je taj *uictor Martius lupus* znamenje koje su uputili Mars i osnivač, Romul. Zatim, na levom krilu, plebejski konzul P. Decije Mus, koji se bori sa Galima, više

[25] »L'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine«, *Lat.* 17, 1958, str. 429—446.

naprasit nego spretan, loše započinje bitku; tada zavetuje, sebe i neprijateljsku vojsku, boginji Zemlji, Telus, nerazdvojnoj družbenici Cererinoj, i Manima; situacija se odmah popravlja i vrhovni sveštenik može da uzvikne *uicisse Romanos, defunctos consulis fato*. Najzad, na desnom krilu, patricijski konzul K. Fabije, pošto je iznurio svoje protivnike Samnićane, posvećuje hram i neprijateljsko oružje Jupiteru Viktoru i uspeva da se dočepa njihovog logora bez mnogo muke, posle pogibije njihovog generala u smrtonosnom podvigu. To je lep doprinos bogova rimskoj »pobedi«![26]

Najzad, ako su patriciji rado, upadljivo, prisvojili Jupitera, čini se izvesnim da ga plebejci nikada nisu smatrali neprijateljskim bogom, već pre sudijom koga je valjalo ubediti, pridobiti za svoju stvar: pošto je plebs u pravu, kako bi bog prava mogao smatrati da on nije u pravu? Ne mogu ništa bolje da uradim nego da navedem izvanredno izlaganje Anrija Le Bonjeka[27], koji razvija jedno tačno zapažanje Žana Bajea[28]. U pitanju je sam početak suparništva između dva reda, *leges sacratae* (494, 449) čija je svrha bila da pruže zaštitu plebejskim vođama, tribunima i edilima, pre nego što su ovi priznati kao državni magistrati: ko god zlostavlja, ubije ili naruči ubistvo nekog plebejskog tribuna, taj je *sacer* i može biti nekažnjeno ubijen. Između formula Dionisija iz Halikarnasa (6, 89, 3 za prvi *lex*) i Tita Livija (3, 55, 6—7, za drugi), postoji značajna razlika:

Ž. Baje je uporedio tekstove dvojice istoričara: Dionisijev sveti zakon »dosuđuje krivcu jednu *sacratio* bez specifikacije božanstva i zaplenu imovine u korist Cerere«; zakon Tita Livija »posvećuje glavu krivca Jupiteru, a njegovu imovinu Cereri, Liberu i Liberi«. Prva formula je svakako najstarija. »A skloni smo da u drugoj otkrijemo trag pravog sporazuma između dve strane rimskog stanovništva, gde je Jupiter bog patricija, kao što je Cerera plebejsko božanstvo. Ne zaboravljajući, međutim da je plebs upravo Jupiteru posvetio, kažu, Sveto brdo, kada ga je napustio da bi se vratio u Rim posle svog prvog odlaska«[29]. Ova uzdržanost je po našem mišljenju značajna; ona uspešno ublažava suviše uprošćenu formulu koja određuje Jupitera kao »patricijskog boga«[30]. Čak i ako prihvatimo da je to posvećivanje Svetog brega Jupiteru »kasnija dopuna predanja«, što nije sigurno[31], ipak ostaje da su Plebejske igre priređivane u čast Jupitera i da su bez sumnje bile starije nego što se obično misli; uz to, obred *epulum Iouis* »kao da je, u početku, bio sastavni deo plebejskih igara, a ne velikih septembarskih igara«. Tako naslućujemo da su i plebejci, od samoga početka, obožavali Jupitera, što je uostalom sasvim prirodno s obzirom na rasprostranjenost velikog indoevropskog boga kod italskih naroda: ne može se tvrditi da je plebs poznavao samo htonske bogove, čak i ako su oni imali glavnu ulogu u religiji. Smatramo dakle da, u formuli iz svetog zakona prema Titu Liviju, Jupiter zauzima glavno mesto zato što je on vrhovni jemac koga prepoznaju i plebs i patricijat. Plebejska trijada se zadovoljava materijalnom ispravkom i krivac joj nije posvećen. Plebs je prihvatio tu kompromisnu formulu zato što je njegova boginja mogla bez poniženja da pusti ispred sebe Jupitera, vrhovnog boga cele zajednice[32].

[26] Dole, str. 260—261; »La bataille de Sentinum, remarques sur la fabrication de l'histoire romaine«, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 7, 1952, str. 145—154; uneto, uz velike izmene, u IR. str. 179—194. *Victoria, Salus P. R.* biće kasnije i božanstva iz Jupiterove grupe. Drugo shvatanje u: J. Bayet, »L'étrange *omen* de Sentinum«, *Coll. Lat.* 58 (*Hommages à A. Grenier*), 1962, str. 244—256.

[27] *Le culte de Cérès à Rome,* 1958, str. 347.

[28] Tit Livije, izd. G. Budé, sv. III, 1942. Dodatak V, str. 145—153.

[29] Dion. 6, 90, I; Fest. str. 414 L² (s. v. *Sacer mons*): *discedentes Ioui consecrauerunt.*

[30] Upor. A. Piganiol, *Histoire de Rome*², 1962 (= 1939), str. 46: »Sa stanovišta religije, plebejci su poklonici boginje zemlje, Cerere, a patricije boga neba, Jupitera«.

[31] Bayet, *l. c.*, str. 153, n. 3, koji tu vidi samo jednu mogućnost.

Da li uvođenje kulta Jupitera Viktora, godine 295, na bojnom polju kod Sentina, označava proširivanje nadležnosti toga boga na područje rata? To se može pomisliti. Okolnosti se, međutim, mogu uporediti u jednoj bitnoj stvari sa okolnostima u kojima je, naredne godine, nastao kult Jupitera Statora: patricijski konzul daje zavet Jupiteru Viktoru, doduše ne u panici, kako bi je bog nekim čudom preneo na neprijatelja, niti čak, kao što je uobičajeno, u odsudnom trenutku, *in ipso discrimine;* on to čini kada je bitka praktično dobijena i kada samo treba dokrajčiti neprijatelja; međutim, u mističnom pogledu, trenutak je kritičan; Fabije je tek saznao za *deuotio* i za smrt svoga kolege i sav teret, sve prednosti vrhovnog zapovedništva sručuju se na njegovu glavu (Liv. 10, 29, 12—17): nije li prirodno da se on okrene bogu poglavara? Dve godine kasnije, prema predanju, jedan drugi patricijski konzul, L. Papirije Kursor, isto tako daje zavet Jupiteru Victoru, i to u bici koja nije ništa manje slavna: onoj u kojoj on prkosi svetim borcima, samnitskoj *legio linteata*: ali nije li to bilo upravo zato što se ta strašna *legio*, obredima i užasnim kletvama za koje je on saznao od jednog prebega, zavetovala samnitskom Jupiteru (*ibid.* 38, 3—12) na način koji se nije mogao dopasti bogu, *nefando sacro, mixta hominum pecudumque caede* (*ibid.* 39, 16)? Zanimljiv je oblik Papirijeve molbe (*ibid.* 42, 6—7):

Kažu da nikada general na bojnom polju nije izgledao veseliji od Papirija, bilo zato što je takva bila njegova priroda, bilo zato što se osećao sigurnim u svoj uspeh. Sama ta duševna čvrstina ispoljila se kada nije dozvolio da ga sumnjive auspicije odvrate od boja. U odsudnom trenutku, kada se obično posvećuju hramovi besmrtnim bogovima, on se zavetovao da će, ako pobedi neprijateljske legije, pre nego što popije vino, Jupiteru Viktoru poslužiti čašicu mednog vina. Ovaj zavet bogovi su prihvatili i auspicije su postale povoljne.

Da li se veseli Papirije sećao da je Jupiter, pokrovitelj svih praznika vina, omogućio Eneji, kada mu je ovaj obećao vino iz Lacija, da pobedi protivnika za koga Vergilije, koji uostalom sledi drugu varijantu (*Aen.* 8, 483—488), kaže da je bio strašno nečovečan (*infandas caedes; mortua... iungebat corpora uiuis*)?

Kada se u Jupiterovu evoluciju, koja je lagana i ograničena, umešao uticaj Zevsa? Veoma rano ako je, kao što se može pomisliti, misao o kapitolskoj trijadi došla iz Grčke etrurskim kanalom[33] i ako su, već tada, njegove saradnice Junona i Minerva zamišljane po uzoru na Heru i Atenu

[32] Godine 202. (Liv. 34, 39, 8), plebejski edili posvećuju, na ime globe, tri statue u hramu na Kapitolu, prilikom plebejskih igara.

[33] Dole, drugi deo, pogl. I. 4; Etrurci često povezuju tri boga u jednom svetilištu.

Polias. Ali, čak i u tom slučaju, ona nije bila duboka. Ona će se ispoljiti kasnije, i bez velikog uticaja na kult, kada Jupiter i Junona budu postali bračni par; još kasnije, kada se na državne *auspicia* bude nadovezao pojam *fatum, fata*[34], koji svakako nije rimski, a sa kojim će se Jupiter naći u istoj dvosmislenoj vezi — izvor proročanstava, podređen proročanstvima — kao Zevs sa *μοῖρα, εἱμαρμένη*. Ali, to pre pripada književnosti. Uopštenije govoreći, Jupiter se, za svoje dobro ili zlo, pretvorio u Zevsa pre svega u književnosti, i ako se Lukrecijeva dijalektička žestina, u šestoj knjizi (342—379), protiv ideje o bacaču groma može primeniti isto tako dobro i na rimskog boga kao i na grčkog, samo su ovome upućeni ironični stihovi druge knjige (633—639) na račun Jupiterovog »detinjstva«. Zasluga pesnika Avgustovog veka biće u tome što su često uspevali da sačuvaju, pod amplifikacijama i proširenjima koje su preporučivali veliki prekomorski uzori, Jupiterovo nacionalno značenje i obeležje.

Čak i pre nego što su mu se pridružile dve boginje na Kapitolu, Jupiter nije bio jedini u svojoj veličanstvenoj vrhovnoj vlasti. Bilo da su bile u pitanju nezavisne boginje koje je on manje ili više upijao, ili vidovi koji su se od njega manje ili više odvojili, u svakom slučaju na njegovom nivou ga je okruživalo više božanskih bića, koja su ocrtavala strukture. Prvo božanstva dobre vere. Na jedno od njih, Dija Fidija, boga date reči, već smo ukazali. Iz istog pojma proizlazi jedan personifikovani pojam, Fides, za koju je, sredinom III veka, A. Atilije Katalan podigao hram na Kapitolu, sasvim blizu hrama Jupitera O. M. Tu su, kao što smo videli[35], u klasično doba, *flamines maiores* jedan put godišnje prinosili žrtvu, i starost toga obreda teško je osporiti: prvo zato što sadrži uputstva sa drevnom simbolikom. Visova (str. 133—134), dakle, s pravom smatra da je hram koji je posvetio Atilije, kao što se više puta događalo, zamenio, sa ili bez promene mesta, neku stariju kapelu. Što se tiče poricanja same mogućnosti postojanja personifikovanog apstraktnog imena u najstarijim rimskim vremenima, to je samo jedan oblik primitivističkog postulata. Kako osporiti toj grani Indoevropljana, tako snalažljivoj u pravničkom umovanju, običaj koji je veoma rasprostranjen u *Rigvedi* i u *Avesti* kao i u Grčkoj, kao i u Skandinaviji i Irskoj pre pojave hrišćanstva? U svim ovim oblastima, još u najstarijim dokumentima, značajna božanstva nisu ništa drugo[36].

Kada je kraljevska istorija ustanovljena u svom konačnom obliku, Fides je u njoj dobila važnu ulogu: postala je omiljena boginja Nume, koji je, kako kaže Vergilije, uveo *sacra* i *leges*. Romulova i Numina vladavina shvaćene su kao dva krila diptiha, kao dokaz za jedan od dva tipa, za jedno od dva podjednako nužna, ali suprotna područja vrhovne vlasti: Romul je mladi polubog, neobuzdan, izumitelj, silovit, bez mnogo obzira, izložen iskušenjima tiranije; Numa je čovekoljubivi starac, umeren, organizator, miroljubiv, koji vodi računa o redu i zakonitosti. No, sa Romulom, bog koji vodi igru i koji prima — sam — počasti od kralja jeste Jupiter, Jupiter iz auspicija, Feretrije, Stator, to jest Jupiter sa nadležnostima koje ga izjednačavaju sa stvaralačkim ili nasilničkim tipom samoga Romula; Numine sklonosti usmerene su u drugom pravcu: »Nema uzvišenijeg, svetijeg osećanja od dobre vere, kaže Dionisije iz Halikarnasa (2, 75, 2—4), pa ipak njoj nije bio posvećen ni zvaničan ni privatan kult: svestan te istine, Numa, prvi među ljudima, sagradio je svetilište za *Fides Publica* i uveo je javna prinošenja žrtvi u njenu čast na isti način kao i u čast drugih božanstava«.

Ovaj diptih o prvim kraljevima nije nastao ni iz čega. Iako tu očigledno ne treba tražiti istoriju, on izražava dvostruko shvatanje »prve funkcije« koje nalazimo u teologiji ili legendi većine indoevropskih naroda i koje se, dobro shvaćeno, moralo zadržati u Rimu dovoljno dugo da bi se uključilo, kao i toliki drugi delovi tradicionalne ideologije, u analistički roman[37]: za vedsku Indiju naročito, dvostruko delovanje vrhovne vlasti je osnovno i svodi se na povezivanje dva antitetička i komplementarna boga, Varune, boga koji je silovit, uznemirujući, čak i kao čuvar date reči, i Mitre, personifikovanog ugovora. Tipološki paralelizam Romula i Varune, Nume i Mitre, mogao se uočiti u jednoj značajnoj pojedinosti, kao uostalom i paralelizam između trećega kralja, Tula Hostilija, i boga »drugog nivoa«, borca Indre. Ova stara uzgloblјenost, a pre svega razlikovanje stvaralačkog i često nasilničkog delovanja vrhovne vlasti, čak i u ime dobra, čak i u odbrani pravde, od delovanja vrhovne vlasti koja ostaje u okvirima reda i ugovora, može navesti na misao da su Jupiter i Dije Fidije u početku bili različiti.

Jedan drugi vid Dija Fidija — blistavi vid, Dije — nalazi svoju antitezu, to jest svoju dopunu, u jednom gotovo nepoznatom bogu, Sumanu, za koga se u odnosu na Jupitera postavlja isto pitanje evolucije kao i za Fidija, jer natpisi pominju »Jupitera Sumana«: da li je to jedan vid Jupitera, koji je zatim manje ili više odvojen od velikog boga, ili pak bog koji je različit od Jupitera, a koji se zatim manje ili više sa njim stopio? On je u svakom slučaju bog koga valja umiriti posle noćnih munja (Paul. str. 188 L²), pošto dnevne pripadaju Jupiteru, a bez sumnje i Diju Fidiju[38]. Smatralo se, prema jednom Plinijevom tekstu (N. H. 2, 138), koji ipak ne nameće takvo tumačenje, da Suman potiče iz etrurske lekarske veštine. U svakom slučaju, njegovo ime, koje znači »noćnik«, nije stranog porekla, kao što su neki tvrdili: sastavljeno od *sub* i od *mane*, ono je paralelno običnoj imenici koja označava noć na jermenskom *c'-ayg*, sastavljenoj od *c'* »do« i *ayg* »zora« [kao što *c'erek* (dan) doslovno znači »do večeri, *erek*«]; s druge strane, antiteza »dan-noć« jedna je od onih koje vedska religija primenjuje upravo na par Mitra-Varuna[39].

Jedna druga skupina u kojoj se nalazi Jupiter ima sasvim drugačiji smisao: u njegovom kapitolskom hramu, smeštena su dva božanstva drugog reda, Juventas i Termin. Jedna legenda (Dion. 3, 69, 5—6; itd.; ponekad se

[34] Vid. dole, »Ideološke novine«.

[35] Gore, »Drevna trijada: činjenice«.

[36] Dole, »Personifikovane apstrakcije«.

[37] To je tema moje knjige *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 1940; 2. izd., 1948; u pripremi je novo, sasvim prerađeno izdanje.

[38] Upor. verovatno namerno povezivanje reči *Summanus* (kao imena oslobođenog roba) i *somniare* u Plaut. *Curc.*, 546.

[39] O bogu Sumanu, vid. ME. III, str. 147—150, gde se raspravlja o A. L. Prosdocimi, »Etimologie di teonimi, Venilia. Summanus, Vacuna«, *Studi linguistici in on. di Vittore Pisani*, 1969, str. 777—802.

pominje samo jedno od božanstava drugoga reda) kaže da su se, posle rasvećenja božanstava sa Kapitola, kako bi se tu sagradio hram Jupiteru O. M., sva poslušno povukla, osim ova dva[40], čije su kapele stoga morale ostati u novoj zgradi; ova tvrdoglavost je ličila na dobar znak: ona je obezbeđivala Rimu, kako se govorilo, večnu mladost na njegovom tlu — sve dok, kasnije, predskazanje boga Termina, koji se smelo vratio, nije navestilo Rimu, prestonici sveta, neograničenu vlast. Ovoj skupini je osporavana starost, a ponekad i autentičnost.

Juventas je, prema nekim autorima, samo prevod grčke Hebe i postala je rimska boginja tek prilikom jednog lektisternija i jedne *supplicatio,* priređenih 218. godine »Herkulu i boginji Juventas« (Liv. 21, 62, 9); iz nekog nerazumljivog razloga, ona je tada uvedena u hram Jupitera O. M. Zaista je teško prihvatiti da je, tada, neka neprirodna i tuđa boginja bila smeštena na tome mestu, i to bi značilo suviše potcenjivati ono na šta su antikvari ukazali u toj božanskoj personifikaciji koja je, u oblicima kao što su *Iuuentus, Iuuentas* ili, očigledno arhaičnom, *Iuuenta,* bila boginja *iuuenes, noui togati.* Starosne grupe su svakako igrale važnu ulogu u najstarijoj rimskoj organizaciji i ostaje uočljivo (Wiss., str. 135) 1. da je svaki mladić prilikom oblačenja muške toge morao da »ode na Kapitol«, kod Jupitera (Serv. Ecl. 4, 50) koji na natpisima dobija zvanje Jupitera Juventusa; 2. da je, prema analistici (Piso u Dion. 4, 15, 5), Servije Tulije, utemeljivač celokupne društvene organizacije, odredio svakome mladiću koji stupa u red muškaraca da stavi metalni novčić u stablo boginje mladosti. To je možda jedan Jupiterov vid, koji se kasnije odvojio od njega; ali ne i zakasneli uljez: te obrede nije donela Heba[41].

Što se tiče Termina, neki su primetili da u staro vreme nije postojao ni Terminov žrtvenik ni bog Termin, nego samo kult granica, granica privatnih imanja, i da nije verovatno da je ikada na Kapitolu bilo privatno imanje: prema tome na tome brdu Terminov kult nije mogao postojati pre kulta Jupitera O. M. Svakako, ali to opovrgava samo legendu o tvrdoglavim bogovima, a ne i staru vezu između međe i Jupitera, koji se u jednom natpisu u *ager Ravennas,* do sada jedinom, naziva »*Juppiter Ter.*« (CIL. XI, 351).

U stvari, istovremeno povezivanje boginje Juventas i Termina sa Jupiterom ima nekog smisla, koji se može odrediti upoređivanjem indoiranskih činjenica[42]. Na najvišem nivou, pored dva velika boga, Varune i Mitre, ali tešnje povezani sa Mitrom, postoje dva »vrhovna boga drugog reda«, Arjaman i Bhaga, prvi zaštitnik ljudi, arijaca, »*Arya*«, kao graditelja društva,

[40] Sv. Avgustin, *Ciu. D.* 4, 23, koji bez ustezanja krivotvori Varona (upor. gore, str. 181, n. 2), dodaje trećeg boga: Marsa! Naravno, Marsova upornost ima smisla: Rimljani, *gens Martia,* nikada nikome neće prepustiti rimsko tle. M. U. Scholz (*op. cit.* dole, str. 215, n. 1; str. 20—22) pripisao je Varonu maštariju Sv. Avgustina: za njega, na osnovu samo ovoga teksta, Mars je imao, od samog nastanka Rima, svetilište na Kapitolu (upor. dole, str. 217, n. 1, i 290, n. 2).

[41] Jedan *templum Iuuentatis,* koji je konzul M. Livije Salinator (boreći se protiv Hazdrubala) podigao kao zavetni dar, osvećen je 191. godine (Liv. 35, 36, 5).

[42] DIE. gl. II (»Les dieux souverains«), str. 40—78; sliku na str. 42 treba doterati: vid. špansko izdanje, *Los dioses de los Indoeuropeos* (Barselona), 1970, str. 40—41, i ME. I, str. 147—149.

drugi personifikovani »deo«, zaštitnik pravilne raspodele dobara u društvu; Zaratustrine transpozicije potvrđuju starost strukture, čije je značenje jasno: veliki vrhovni bog sa dva pomoćnika, od kojih se jedan bavi osobama koje sačinjavaju društvo, a drugi dobrima koja one dele. Takvo je bilo, pre nego što se proširilo, značenje pojmova *iuuentas* i *terminus*: prvi, koji je personifikovan, nadzire ulazak ljudi u društvo i sve ih štiti dok su u godinama od značaja za državu, *iuvenes, iuuiores*; drugi, personifikovan ili ne personifikovan, štiti ili označava podelu imovine, ne više pokretne (uglavnom stada), kao u slučaju Bhage, nego zemljišne, kao što je i normalno u društvu koje je konačno sedelačko. Moguće je da su ove dve nadležnosti vrhovne vlasti dale povoda prvo za dva Jupiterova »vida«, koja su se zatim, isto tako, odvojila od boga. Ali homologija indoiranskih činjenica navodi na misao da je pojmovna analiza stara, prekapitolska, i da je Jupiter doneo sa sobom, na konačno mesto svog glavnog kulta, dva izraza svoje prirode, dva načina svoga delovanja koja su isto tako stara kao i on sam. Što se tiče legende o tvrdoglavim bogovima, ona je mogla nastati, kao i legenda o ljudskoj glavi, kada su Rimljani počeli da traže od Jupitera velika obećanja, a ubrzo zatim i obećanja koja se tiču carske vlasti, što nije bilo sadržano u njegovoj misiji u vreme palatinskih sela; Juventas i Termin su tada označavali, potvrđivali nešto drugo a ne ono što je sadržavao njihov opis: mladost kada je u pitanju Rim, i postojanost (Dion. 3, 69), *firma omnia et aeterna* (Florus, I, 7, 9), kako sam Jupiter kaže Veneri u lepom uvodu iz *Eneide* (I, 278—279), u onom govoru u kome je važna svaka reč i u kome se uočavaju i druge strukture (prekapitolska trijada: Jupiter koji govori, Mars 274, Kvirin 292; kapitolski par Jupiter i Junona 279):

His ego nec metas *rerum nec* tempora *pono,*
imperium sine fine dedi...

Uostalom, ako je još od svojih skromnih početaka, međa bila oznaka prava koje je često proizlazilo iz nekog ugovora i tako potvrđivala ljudske odnose među susedima, kako to da njena religija nije potpadala pod »prvu funkciju«? Ona je samo poseban slučaj religije Dobre Vere, i to su dobro znali Rimljani koji su Numi kao omiljeno božanstvo pripisivali čas Termina, čas i jedno i drugo. U 16. poglavlju *Numinog života,* nije izražena istorija, nego izvorna rimska ideologija:

Kažu da je on bio prvi, piše Plutarh, koji je sagradio hram boginji Fides i Terminu. Učio je Rimljane da je najveća zakletva koju mogu dati, i koju oni i danas daju, zakletva boginjom Fides. Što se Termina tiče, koji je Granica, oni mu prinose žrtvu na poljskim međama, u javnom kultu i u privatnom kultu... On je bio i onaj koji je omeđavao rimsku teritoriju. Romul nije hteo to da učini, pošto bi, odmeravajući svoj posed, ujedno priznao da on zadire u tuđ posed, jer je granica mesto koje, ako ga poštujemo, sadrži moć a, ako ga povredimo, svedoči o nepravdi...

Bilo je prirodno da granica, koja je »u neku ruku zvanični predstavnik svih kamena međaša« (Late), bude postavljena u hramu koji je čuvar pravde i dobre vere; bilo je isto tako prirodno da jedan javni praznik, *Terminalia* od 23. februara, koji je svetkovan kod šestog miljokaza Laurentinskog puta

(Ov. F. 2, 679), možda tamo gde se nekada završavao *ager Romanus*, poštuje taj važan simbol ljudskih odnosa. Čak i u privatnim kultovima koji su se održavali toga dana, a koje lepo opisuje Ovidije, dolazi do izražaja ugovorni vid, prijateljstvo koje je stvorilo i održavalo poštovanje prava: susedi usklađuju svoje pokrete, sastaju se, radosno učestvuju u dobrobiti Međe: »Dva gospodara polja ovenčavaju te svaki sa svoje strane, svaki ti donosi po jedan venac, svaki po jedan sveti kolač« (F. 2, 643—644), i posle seoskih ponuda (pšenica, med, vino, jagnjeća ili praseća krv...), »susedi se jednostavno sastaju, priređuju pir i pevaju ti hvale, o Terminu: ti si onaj koji omeđava narode, gradove, prostrana kraljevstva; bez tebe bi cela teritorija bila predmet spora...« (657—660). Kao ni Jupiter, pokrovitelj istinskog prava, duh međe nije *litigiosus*[43].

Većina dokumenata koji obaveštavaju o Jupiteru drugih italskih naroda iz vremena su kada rimska dominacija nije ostavljala vrhovnom bogu pobeđenih drugog izbora nego da postane jedan vid rimskog Jupitera[44] ili da se svede na neko ograničeno zanimanje, na neki drugorazredni oblik svoje nekadašnje funkcije. Osim toga, na malo je od tih lokalnih Jupitera ukazano na način koji je dovoljno jasan da bi se mogao proceniti njihov božanski vid: tako, uprkos velikom oštroumlju, nije otkriveno šta je za lavinijskog Jupitera značila, sama po sebi nejasna, reč *Indigest*, i, barem kod učenjaka, izjednačavanje sa Enejom. Međutim, nekoliko nadimaka podseća na titule ili funkcije koje su u Rimu poznate: *Praestes* u Tiburu, *Maius* (upor. *Maiestas*) u Tuskulu; *Liber*, naročito u Furfu (Sabelci); u oskijskoj zemlji *Lucetius*, *Luvfreis* (gen.) »Liberi«, *Regaturei* (dat.) bez sumnje »Rectori«. Volštanski Jupiter *Anxurus* predstavljen je bez brade[45], kako sedi na prestolu, sa skiptrom u ruci. *Arcanus* iz Preneste na čudesan način je saopštavao gradu »proročanstva« prema kojima se upravljao u svojim postupcima. Umbrijski obrednik iz Iguvija dovoljno dokazuje prvenstvo koje ima *Jou-* u teologiji i u kultu. Ali je najzanimljiviji, zato što ga je Rim veoma rano prisvojio i što je nastavio da igra, u senci Kapitola, značajnu ulogu, Jupiter *Latiaris*, bog koji je *antiquissimus* (Serv., *Aen.* 12, 135) i koji je poštovan na brežuljcima Albe[46]. Jedna od prvih stvari koje su činili novi konzuli bilo je da mu prinesu žrtvu (*sacrum in monte:* Liv. 21, 63, 5; itd.) a, svetkovane uz učešće svih gradova u Laciju, *feriae Latinae* su svake godine pokazivale da je Rim nesumnjivo, i konačno, naslednik raznih konfederacija i hegemonija koje se naziru pod prvim odsjajima istorije.

[43] A. Magdelain, REL. 40, 1962, str. 224—227, podvukao je jedan drugi vid Terminalija, a time i Termina: njihovo konkluzivno, »terminalno« značenje, u kalendarskom vremenu.

[44] C. Koch, *Der römische Juppiter*, 1937, suprotstavlja međutim italskog i rimskog Jupitera. — Pri sadašnjem stanju dokumentacije, ne može se ništa pouzdano reći o *Vedius*, *Veiouis*; uprkos drugom članu, ova složenica označava boga koji nije jupiterski; stari su često videli u njemu htonsko božanstvo; ali šta je on bio pre *interpretationes graecae*? V. E. Polome, »Veiovis = Vofiono-?«, *Coll.*, *Lat.* 23 (= *Hommages à Max Niedermann*), 1956, str. 274—285, i Latte, str. 81 i n. 3. Za njegov hram, vid. A. M. Colini, *Il tempio di Veiove*, 1943; Lugli, RA. str. 39—42.

[45] Ali ova Servijeva oznaka, *Aen*, 7, 799, verovatno počiva samo na grčkoj igri reči *ἄνευ, ζυροῦ*, »bez sečiva«.

[46] Bibliografija o tome bogu je zamašna, a ocena koju su o njoj dali različiti autori zavisi od njihovog shvatanja najstarijih odnosa između Rima i Latina. Vid. Catalano, SSR. str. 170—175, sa beleškama.

IV

MARS

U svim razdobljima koja su nam dostupna, po opštem mišljenju Rimljana rat je bio oblast kojom je upravljao *Māuors-Mars*. Neki moderni izučavaoci počeli su da sitničare: treba li reći »bog rata« ili »bog ratnika«, ili »ratnički bog«? Da li u antici zaista postoje čisti »bogovi rata«, »ratnički bogovi« koji su samo to? Leksički sporovi ostavljaju netaknutim utisak koji se dobija iz ogromnog dosijea. Od kada su podrobna istraživanja Vilhelma Manharta o evropskom folkloru, gotovo pre jednog veka, otvorila puteve jednoj mnogo manje strogoj agrarnoj mitologiji, a, kod sledbenika toga učitelja, čak i nekoj vrsti agresivnog »panagrarizma«, došlo je do mnogo većih rasprava: nije li u početku Mars bio veliki omnivalentni bog, zemljoradnički koliko i ratnički, ili čak više zemljoradnički nego ratnički? Latinisti su se podelili: pre šezdeset godina, Georg Visova je odlučno tvrdio da je Mars ratnički bog nasuprot Vilhelmu Rošeru, Hermanu Uzeneru, i naročito Alfredu fon Domaševskom, a danas imamo zadovoljstvo da vidimo kako Kurt Late (str. 114, n. 4) odbija, u istom smislu, najnovije predloge jednoga Herberta Dž. Rouza koji su, da bi uneli još veću zabunu, tu umešali i lov. Ova neslaganja bila su veoma korisna.[1] Možda metode koje su redom primenjivane na izučavanje rimske religije upravo na »agrarnom Marsu« najbolje pokazuju svoju snagu ili svoju slabost.

Kalendar kao i verska topografija, književnost kao i natpisi, legenda za prve vekove a istorija za poslednje, daju obilje dokaza o suštinskoj povezanosti Marsa i rata.

Ciklus njegovih praznika deli se na dve grupe, od kojih jedna otvara (mesec mart i malo šire), a druga zatvara (mesec oktobar) sezonu rata: u proleće, to su *Ecurria* (*Equirria*)[2] sa trkama na Marsovom polju (27. febru-

[1] Nedavno objavljena knjiga: Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, 1970, primenjuje metodu koja je nespojiva sa onom koju ovde sledimo. Usput ću ukazati samo na neka od naših neslaganja (str. 210, n. 2, str. 217, n. 1: str. 230, n. 3; str. 290, n. 2).

[2] O ovoj reči, vid. J. Loicq, »Le témoignage de Varron sur les *Ecurria*«, *Lat.* 33, 1964, str. 491—501.

ara i 14. marta), lustracija oružja — *Quinquatrus* (19. marta) i lustracija truba — *Tubilustrium* (23. marta, 23. maja); u oktobru, žrtvovanje konja (Equus October) na dan ida i lustracija oružja 19, čemu svakako treba dodati *tigillum sororium*,[3] na dan kalenda, obred koji se objašnjava legendom o mladom Horaciju, tipu ratnika koji se podvrgava čišćenju posle potrebnog ili nepotrebnog nasilja u ratu.

Sve dok Avgust nije podigao dva hrama Marsu Osvetniku, koji je osvetio Cezara i insignije koje su uzeli Parti, Marsova svetilišta su se upravljala prema izričito formulisanom pravilu: kao neka vrsta stražara, on ima svoje mesto ne u gradu, gde mora da vlada mir, gde naoružane trupe ne ulaze, nego izvan bedema, na pragu onoga što se naziva *Wildnis*, a što nije, ma šta se govorilo,[4] njegovo područje, ali iz koga dolaze opasnosti, a pre svega naoružani neprijatelj. Tu je, na polju koje nosi njegovo ime, jedan veoma stari žrtvenik, *ara Martis in campo*, kome je kasnije, godine 138, verovatno pridodat hram, kao ispunjenje zaveta D. Junija Bruta Kalaika. Tu je i čuveni *templum Martis extra portam Capenam*, u čijoj se blizini sakupljala vojska za ratne operacije na jugu Rima (Liv. 7, 23, 3) i iz koga je polazila velika obredna povorka konjanika, *transuectio equitum*, čiji je sjaj oduševio Dionisija iz Halikarnasa (6, 13, 4). Hram ispred Kapenskih vrata jedno je od onih rimskih svetilišta koja su imala najduži vek: osvećen početkom IV veka pre nove ere od strane duumvira T. Kvincija kao ispunjenje zaveta datog za vreme galske drame, trajao je duže od osam stotina godina: verovatno ga je srušio car Honorije, kada je popravljao Aurelijev zid na račun susednih zgrada, i smatra se da mermerni blokovi koji su dodati prilikom rekonstrukcije Apijevih vrata potiču od tog starog svedoka rimske veličine... *Sacrarium Martis* u »kraljevoj kući« u Rimu, nije u suprotnosti sa pravilom spoljašnjosti: ono je samo skladište svetih predmeta koji se vezuju za rat i daju povoda za nekoliko obreda, i, u toj sintezi svih funkcija kakvu mora predstavljati »kraljeva kuća«, bilo je potrebno da bude prisutna i ratnička funkcija.[5]

Ovi sveti predmeti iz »kraljeve kuće« kao i usluge koje Rimljani od njih očekuju sasvim su ratnički: Marsovi štitovi i koplja ili koplje (verovatno koplje koje je u najstarije vreme predstavljalo Marsa, »koplje zvano Mars«) koje bi vrhovni zapovednik dodirnuo pre nego što će preuzeti komandu, govoreći »*Mars uigila*«.

Invokacije pontifika dodavale su mnogim muškim božanstvima ženska bića, personifikovane apstrakcije koje bi, u nekoj živopisnoj mitologiji, bile njihove supruge, i koje su, u nekoliko slučajeva, to unapređenje na kraju i

[3] O neobičnoj transformaciji *sororius*, »sestrin«, u pridev koji znači »u doba bubrenja, puberteta« (H. J. Rose), vid. gore, str. 66, no. 1.

[4] Latte, ARW. 24, 1926, str. 250—251.

[5] U. Scholz, *Marskult*... (gore, str. 215, n. 1), str. 27—31, govori o *sacrarium Martis* u »kraljevoj kući« kao o hramu i tu vidi jedan od tri dokaza da je Mars, u staro doba, imao svoj kult u samom gradu (ostala dva su: Marsov kult koji je po mišljenju svetog Avgustina uveo Romul na Kapitolu, gore, str. 181, n. 2 i 210, n. 2; *Capitolium Vetus* na Kvirinalu, kako ga taj autor tumači, dole, str. 290, n. 2), imao svoj kult u samom gradu. Ali ovaj *sacrarium* ima sasvim drugu namenu, koju sam detaljno proučio u ME. II, str. 364—371.

dobile. Na listi koju je naveo Aulo Gelije (13, 23, 2), *Nerio* i *Moles* isto su tako povezane sa Marsom. *Moles*, koje su epigrafski potvrđene, bez sumnje upućuju na pokretne »gromade« (*moles*) koje rat pomera s mesta (*moliri*)[6]. Ako ostavimo po strani pridev iz glosara *nerosus*, ime *Nerio* je u latinskom jedini ostatak termina **ner-* koji je, sudeći po indoiranskoj a isto tako i umbrijskoj upotrebi, u indoevropskom bio suprotan terminu **uīro-* kao što je čovek posmatran u svom junačkom »moralu« suprotan čoveku koji proizvodi, koji stvara, koji je stvoren, koji je rob, čoveku shvaćenom kao demografski ili ekonomski element[7]; to drevno ime, koje bi se međutim u klasičnom latinskom prevelo otprilike kao *uirtus*, pošto je *uir* nosilo stara značenja iščezlog **ner*, podseća na vedsko *narya*, koje se razlikuje od *virya*. Ono dakle smešta Marsa u oblast koja je, kod Indoiranaca, dala ime boga koji je njegov homolog, *Indra* (**ənro-*), »junački«. Analiza uslova, činilaca uspeha u borbi koje predstavljaju *Moles* i *Nerio* nalazi se u skandinavskoj mitologiji koja Toru, Indrinom i Marsovom homologu, daje za sinove dva muška derivata apstrakcija, *Magni* i *Móđi*: *megin* je u pravom smislu fizička snaga (čarobni pojas koji Toru daje neobičnu snagu u množini glasi *megingjarđar*) a *móđr* je ratnički »bes« (na nemačkom »Wut«, pre nego »Mut«) kojim se uglavnom odlikuju Tor i njegovi uobičajeni protivnici, divovi (upor. *jötun-móđr* »divov bes«).

Mars je glavni, a u staro vreme bez sumnje i jedini bog povezan sa starim italskim običajem *uer sacrum*, koji je produžavao, u središtu njihovog konačnog boravišta, običaj postepenog zauzimanja terena koje je odvelo Indoevropljane prilično daleko od njihove polazne tačke. U teškoj situaciji, neka ljudska grupa bi po verskom običaju donosila odluku da izbaci, da istera sa svoje teritorije pokoljenje koje se rađa, kada ovo odraste. Posle izvesnog vremena, Mars bi preuzimao brigu o odbačenoj deci, koja su bila samo obična rulja, sve dok ne bi osnovala, isterivanjem ili potčinjavanjem ranijih vlasnika, novu zajednicu sedelaca, i događalo se da ti *sacrani* budu predvođeni životinjama koje su njemu posvećene i koje postaju njihovi eponimi: tako je vuk (*hirpus*) predvodio Hirpine, detlić (*picus*) Picente, dok je ime Mamertina bilo izvedeno direktno iz njegovog. Od dva uporedna predanja o poreklu Rima, izgleda da jedno počiva na onom *uer sacrum* o kome drugo otvoreno govori. Prema ovom poslednjem, neki Sakrani koji su došli iz Reate oterali su starosedeoce Ligure i Sikule iz onoga što će kasnije postati Septimontij (Fest. str. 414 L[2]), a poznato je da priča koja je postala kanonska kaže da su Rim osnovali Marsovi sinovi, koje je othranila vučica, a koji su svojevoljno otišli iz Albe.

U ratu, Mars ima veze samo sa borbom. Ono što pravno proizlazi iz neprijateljstava pre *indictio belli*, ne tiče ga se: fecijali spadaju u Jupiterovu,

[6] Nema razloga da se u *moles*, u ovome značenju, vidi kopija grčkog *μῶλος*. Kada Liv. 10, 19, 19, piše *fugant hostes, maiorem molem haud facile sustinentes quam cum qua manus conserere assueti fuerant*, on govori latinskim koji ništa ne duguje grčkom. Videli smo, gore, str. 172, da *Moles Martis* vrlo dobro održava ravnotežu sa *Virites Quirini*.

[7] »*ner-* i *uiro-* dans les langues italiques«, REL. 31, 1953, str. 175—189; uneto u IR. str. 225—241. Nerio je povezana sa Marsom na jednom denaru Cn. Gelija, oko 146. godine stare ere, Mattingly, RC. str. 72 i pl. XVI, 14.

a ne njegovu nadležnost. On se čak i ne pominje prilikom utvrđivanja nepravde kojim fecijal započinje postupak i u kome se poziva na druga dva boga iz prvobitne trijade, Jupitera i Kvirina.[8] Ali, ako je istina da je koplje Marsov simbol, ovaj bog ulazi u igru, jedino on, na kraju procedure, kada fecijal, bez ikakvog prizivanja, oglasi početak ratnih sukoba bacajući u pravcu neprijateljske zemlje *hastam ferratam aut sanguineam praeustam* (Liv. I, 32, 12)[9]. Posle pobede, on je među bogovima *quibus spolia hostium dicare ius fasque est* (Liv. 45, 33, 2), ali čak i tu pobednički general zadržava veliku slobodu, a bogovi vezani za tehniku razaranja, Vulkan, Lua, nadmeću se za njegov izbor. Ovim napomenama ne protivreči činjenica da se, u samoj borbi, general često zavetuje jednom drugom bogu koji nije Mars, i koji je ponekad veoma udaljen od nejgovog tipa, da će mu prineti neku žrtvu, posvetiti neki hram ili neki kult u slučaju pobede, i da su ti zaveti retko upućeni samome Marsu. Borba i pobeda nisu isto, iako dobar pravac i dobro vođenje prve uslovljavaju drugu. Mars omogućava pobedu, on besni, *saeuit*, u rukama ili oružju boraca; on je doduše za Rim *Mars pater*, ali i *Mars caecus*, i shvatamo da general, da bi usmerio tu silu, u odsudnom trenutku bitke, *in ipso discrimine*, pridobija za još neizvestan ishod neko božanstvo koje je manje uključeno u omamljujuće pojedinosti akcije[10]. Ali, naravno, ta razlika nije i suprotnost, i može se dogoditi da Mars prestane da bude slep i da sam privede kraju osvetu Rimljana.

Takav je Mars. Treba reći da njegov tip više podseća na grčkog Areja sa kojim ga teolozi izjednačavaju nego na ratničke bogove Indoiranaca i Germana. Već je ukazano na jednu značajnu promenu: dok njegovim homolozima Indri i Toru pripada grom, on nije taj koji šalje grom nego Jupiter. Uporedo sa tim, on nema naturalistički vid; njegovo boravište, mesto njegovog znamenja, nije atmosfera, koja isto tako pripada Jupiteru; njegove životinje su zemaljske, izuzev detlića koji i sam nisko leti; on se oseća kod svoje kuće upravo na zemlji i Rimljani ga tu traže ili nalaze, njega ili njegove simbole; u vreme mira, njegovo područje je Marsovo »polje«; u vreme rata, on je sa vojskom.

Ali rimska vojska, kada je poznajemo, i sama je veoma udaljena od onoga što su bile indoevropske ratničke horde. Ratna oprema je obnovljena i ljudi čak više i ne pamte tehniku vojnog kolstva, koja je ostala samo u trkama. Legija je unuka učene falange, a tu disciplina više vredi nego *furor*, pokretač ranijih pobeda.[11] Dvoboji predstavljaju izuzetak. Iako ostaje suroviji od ljudi koje nadahnjuje, Mars je morao pratiti evoluciju. Godine 282, on se upliće u borbu protiv Brutijana i Lukanaca (Val. Max. I, 8, 6): u tim zemljama koje nose tragove grčkog uticaja, on postupa na način Dioskura, inkognito. Mladi vojnik, izuzetnog stasa, koji se iznenada pojavljuje, odvlači legije G. Fabricija Luscina, koje u početku oklevaju, u juriš i pobedu. Posle bitke traže ga da mu predaju venac namenjen onome ko se prvi popne na neprijateljske bedeme (*corona vallaris*): ali ga ne nalaze. »Tada otkriše, kaže Valerije Maksim, i u isto vreme pomisliše da je *Mars pater* u toj prilici pomogao svome narodu. Između ostalih pouzdanih znakova njegovog uplitanja, navodi se šlem sa dvostrukom perjanicom koji je krasio glavu boga«. Mars se pretvorio u uzornog legionara i, po završetku borbe, iščezao.

Rim je izgubio čak i sećanje na čete ratnika koji su hteli da budu nadljudski, kojima je magijsko-vojničko posvećenje davalo natprirodne moći i čiju sliku pruža, mnogo kasnije, Skandinavija sa svojim Berserkima, Irska sa svojim Fijanima. Ostali Italici, u sukobima sa Rimljanima, polagali su nade u »svete ratnike« (*sacrati milites*)[12]. Tit Livije više puta ukazuje na njihovo prisustvo u samnitskim ratovima: u 9, 40, 9, on prikazuje Samnićane koji oblače belu ododru i naoružavaju belim štitovima deo svojih trupa, *sacratos more Samnitium milites*; zatim se, u 10, 38, pred našim očima, za odlučujuću bitku, dugo vremena, stvara *legio linteata* tog odlučnog naroda, prema drevnom postupku i drevnom obredu koje je za tu priliku obnovio jedan veoma star sveštenik koji je govorio *se id sacrum petere ex uetusta Samnitium religione*: krvavi žrtveni obredi u tajnoj prostoriji, strašni zaveti nametnuti plemićima i slavnim ratnicima, kooptacija, sjajno oružje, bela odeća; to je, prema izrazu istoričara, *sacrata nobilitas* koja odvlači vojsku u borbu. U Rimu možda postoje poslednji predstavnici tih u isto vreme junačkih i magijskih vojnih formacija, ali oni se ne bore: to bi bile ekipe sveštenika salijevaca, koje ćemo ispitati kasnije, kada budemo suočili Marsa i Kvirina. Njihovi plesovi pod oružjem podsećaju da su, kod najstarijih Indijaca, Indra i njegovi saradnici, grupa mladih ratnika Maruta iskićenih zlatnim pločicama, »plesači«, *nṛtú*.

Ova vojna obnova praćena je obnovom odgovarajućeg rečnika, koja je utoliko neobičnija što je, naprotiv, veliki broj termina vezanih za »prvu funkciju« verno sačuvan. U latinskom nema ničega što odgovara indoiranskom tehničkom nazivu ratničke funkcije i moći koja počiva na snazi, ved. *kṣatrá*, avest. *Xšaθra*, skit. *Σατρα-*, *Σαρτα-* (dok se, od imenica koje označavaju dve druge funkcije, *bráhman* nalazi bez sumnje u *flāmen* a *víś* svakako u *uīcus*); iščezle su imenice koje označavaju »snažnog junaka«, ved.

[8] U svim razdobljima, Mars se nalazi na mnogim komadima metalnog novca, ali nije među božanstvima koja dele vrednosti u seriji livri. Verovatno zato što je ta serija nesumnjivo komercijalna, pacifička; posle Janusa, koji ima asa zato što upravlja svim počecima (dole, str. 334), ta božanstva su: Saturn (*semis*) kao bog obilja [pre nego Jupiter, vid. Sydenham, *The Coins of the Roman Republic*, 1952, str. 7, napomena pod br. 73]; Minerva (*triens*), boginja zanatlija (iako je predstavljena sa šlemom u svom grčkom tumačenju kao Atena); Herkul (*quadrans*), pokrovitelj trgovaca iz rečne luke i dugotrajnih pohoda (dole, str. 433—439); Merkur (*sextans*, ali i *semuncia*), bog trgovine; Belona (*uncia*, ali i *quartuncia*) bez sumnje je prisutna zato što pomaže da se ratovi uspešno okončaju, ali i da se izbegnu (po čemu se razlikuje od Marsa, dole, str. 395).

[9] J. Bayet, »Le rite du fécial et le cornouiller magique«, MEFR. 52, 1935, str. 29—76, tumači *sanguineam* kao »drenovina«.

[10] Upor. česte izraze kod pesnika i istoričara, kao što je Liv. 10, 28, I: *Ceterum, quanquam communis adhuc Mars belli erat, necdum discrimen fortuna fecerat, qua datura uires esset*... (isti skup *Martem communem belli fortunamque* u 5, 12, I).

[11] Vid. prvo poglavlje *Horace et les Curiaces*, 1942, str. 11—33 (»Furor«), i treći deo *Heur et malheur du guerrier*, 1969. Nema nikakvog razloga za pretpostavku da je *μαίνεται*, koje se upotrebljava u Ilijadi povodom Areja, neposredni »uzor« za *saeuit*, koje se primenjuje na Marsa.

[12] Drugačije shvatanje u S. Tondo, *'Il sacramentum militare' nell' ambiente culturale romano-italico*, 1963, naročito str. 113—121. Vid. L. Gerschel, »Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens«, *Annales*, 1966, str. 608—631.

śū́ra, avest. *sūra* (sačuvano na keltskom, ir. *caur* »junak«, gal. *cawr* »div«), »mladog neobuzdanog čoveka«, ved. *márya*, avest. *mairya* (poređenje sa *marītus* je nepouzdano i u njemu nema ničeg ratničkog); indoiranski nazivi za vojsku, pobedu, borbu (*iubere* se ne vezuje neposredno za *yudh* »borba«, *yúdhyati* »on se bori«, koje postoji u keltskom: *iud-* u britanskim vlastitim imenicama) ne nalaze se u latinskom, kao ni nazivi za neprijatelja (ved. *śū́tru*: upor. gal. *catu-*, ir. *cath*, st. gor. nem. *hadu-* »borba«); glagol koji je bitan za ratničku funkciju, »ubiti« (ved. *han-*, itd.) ostaje samo u odomaćenom obliku u *offendo, defendo, infensus*; osnovno obeležje vedskog ratnika, *iṣirá, iṣmín* »furiosus«, ostaje, ali samo obezvređeno u imenici koja označava bes, *īra* (**eisā*); vedsko *ójas*, avestsko *aojah*, »fizička snaga«, termin koji je karakterističan za drugu funkciju, bio je unapređen u prvu, primenjen na jedan drugi poredak sile i prečišćen u oblicima *augur, augurium*. Ali su zato svi pojmovi toga nivoa dobili u Rimu nove nazive, bilo domaće (*miles, exercitus, legio, for(c)tis, impetus, certamen, praelium, pugna, hostis, infestus, caedere, occidere*, itd.), bilo pozajmljene (*triumphus*, možda *classis, dimicare*).

Ovo stalno razilaženje, koje božanski lik Nerije ne može da potre, unapred čini malo verovatnom često predlaganu etimologiju samog Marsovog imena. Izuzev neobičnog, možda sabinskog *Marmar* (*Marmor*), u pesmi (*carmen*) arvalske braće i oskijskog *Mamers* koje može biti skraćeni oblik jednog sličnog oblika (**Marmart-s*, **Mā-mert-s*)[13], sve italske varijante svode se na *Māuort-*, sa kojim je veoma rano izjednačavano, na osnovu poznate alternacije (u samom latinskom, *quatuor* i *quadru-*), ime Indrinih saboraca, mitskog »Männerbund« iz vedskih himni (potvrđenog i u kasitskom panteonu), *Marút-*; neki su čak verovali (Grassmann, 1867) da, u jednom od zagonetnih bića koja se u umbrijskom obredniku iz Iguvija nazivaju »mariales«, pronalaze *Çerfus Martius*, vedski tehnički izraz *śárdho Mā́rutam*, »ratničku hordu Maruta«. Ali dužina vokala je različita, *a* je dugo na latinskom, kratko na vedskom (upravo navedeno *Mā́ruta-* je pridev izveden iz *Marút* pravilnim produžavanjem početnog sloga), a *Marút* je, izgleda, nastalo od osnove iz koje se izvodi *márya* (upor. grčko *μεῖραξ, μειράκιον*), dodavanjem sufiksa *-ut* za koje postoje i drugi primeri u vedskom, ali koje se ne može preneti u indoevropsko doba.

Što se tiče Marsovih sklonosti prema jednoj od društvenih klasa koje su nastale u Rimu, već je ukazano na iznenadni značaj koji mu daje legenda na prelazu sa kraljevine na republiku.[14] Kasnije, u razmiricama između patricija i plebsa, on je ostao patricijski, ako se u tom smislu može protumačiti narodna priča koja objašnjava plebejsku svetkovinu na dan 15. marta, praznik Ane Perene. Ova starica iz grada Bovile potajno je snabdevala plebs hranom i municijom tokom povlačenja na Svetu goru i posle smrti je proglašena za boginju; tek što je proglašena, izgleda da se narugala Marsu,

[13] A. Ernout, *Philologica* II, 1957, str. 209—215. O imenu boga, vid. na poslednjem mestu A. G. Ramat, »Studi intorno ai nomi del dio Marte«, *Arch. Glottol. Ital.* 47, 1962, str. 112—142.

[14] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«.

zaljubljenom u Minervu, čiji praznik dolazi odmah posle 15. marta: otišla je kod njega u Minervinoj odeći (Ov. F. 3, 661—696). Ma kakvo bilo poreklo ove anegdote, koja je dala povoda za mnoge narodne komedije, čini se da ona potvrđuje da plebs, koji se uostalom često suprotstavljao ratovima koje su tada vodili patriciji, nije priznavao Marsa za svoga boga.[15]

Sada treba započeti veliku raspravu. Nije li taj bog čiji je ratnički poziv upravo ovlaš ispitan bio ujedno, u početku, i »agrarni Mars«? Nije li tip koji je upravo opisan samo jedan od vidova, koji je postao glavni, nekog »velikog boga« čija je vrednost mnogo opštija?

Polje rasprave danas je suženije nego pre jednog veka. Najnoviji pobornici agrarnog Marsa kao da su napustili svoje ekstremističke stavove koji su toga boga pretvarali u jednog »Jahresgott« (Uzener) ili u boga »des Sonnenelebens der Natur« (Domaševski). Više se ne izvlači argument iz položaja meseca marta u vojsci niti iz rasporeda glavnih praznika toga boga u martu i oktobru, u proleće i u jesen, koji je bio dovoljan da opravda, na liniji njegovog karaktera, uobičajene ratničke aktivnosti starih Italika. Domaševski je otišao prilično daleko na tome putu.[16] Pošto je pomenuo februarske *Lupercalia*, on je pisao: »Ta neobična trka vučića ujedno je i dan kada započinje letnji život prirode koja se, rastući čudesnom brzinom, ispoljava u tome bogu... Dve nedelje: toliko traje isto toliko čudesni rast boga koji je, 17. marta, na dan *Liberalia* i *agonium martiale*, već odrastao čovek...« Salijevci, prema maštovitom autoru, štite Marsa koji se rađa kao što su Kureti iz kritskog mita igrali i pravili buku svojim oružjem kako bi zaštitili maloga Zevsa od zlobnika; oni igraju »da bi držali daleko od dečaka neprijateljske zimske demone«. Što se tiče oktobarskih praznika, svi obredi »tu upućuju na Marsovo uskrsnuće koje će se dogoditi naredne godine...« Nijedan tekst ne opravdava ove zanesenjačke pretpostavke.

Gotovo da se više ne izvlači dokaz ni iz narodnog obreda Mamurija Veturija;[17] 14. ili 15. marta gomila je vodila u svečanoj povorci čoveka zaodenutog kožom i udarala ga velikim belim štapovima nazivajući ga Mamurije (Lyd. *Mens.* 4, 49)[18]. U pitanju je bio, kažu, kovač koji je napravio

[15] L. Gerschel, »Coriolan«, *Éventail de l'histoire vivante* (= *Homm. à L. Febvre*), II, 1954, str. 33—40, i moje ME. III, str. 239—262.

[16] *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909, str. 176—177, 180.

[17] Nema razloga da se pripisuje etrurskom (n. pr. A. Ernout, RPh. 32, 1958, str. 151, n. 1) ovo dvostruko ime koje je očigledno narodnog porekla: obred se održava u martu (*mars*) i u pitanju je isterivanje *starog*. Vid. novo mišljenje u J. Loicq, »Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année«, *Coll. Lat.* 40 (*Hommages à J. Bayet*), 1964, str. 401—425.

[18] H. Stern, »La représentation du mois de mars d'une mosaïque d'el-Djem [upor. dole, str. 354, n. 1]«, *Mélanges André Piganiol*, II, 1966, str. 597—609; »Un calendrier illustré de Thysdrus«, *Acc. Naz. dei Lincei*, ann. 365, 1968, quad. 105, str. 179—200 (naročito, str. 182), prepoznaje taj obred u jednoj slici iz III veka nove ere i navodi jak razlog za davanje prednosti 15. martu (Lidus) nad 14. martom (Filoklov kalendar); ali njegovo novo tumačenje samoga obreda (Mamurije je zamišljen prvo kao zavarivač, pa tek onda kao kovač, a *ancilia* su u početku bili bakarni štitovi) nije verovatno. Kažnjavanje Mamurija (isterivanjem iz Rima) već se naslućuje, bez aluzije na obred, na kraju Elegije o Vertumnu, Prop. 4, 2, 59—64. Prizor je prikazan — uz dodatak boga Marsa, pokrovitelja toga meseca, iza glavnih ličnosti — i na jed-

jedanaest istovetnih štitova po uzoru na štit koji je pao sa neba za vreme Nume; kasnije, posle nekih neprilika, Rimljani su utvrdili da je izneveren jedino znamenje koje im je upućeno i, okrivivši za to umetnika, štapom su ga oterali iz grada; za nekoga ko je dobio batine, u narodu se govorilo da se »igra Mamurija«.[19] To je očigledno, kao što je zapazio H. Uzener, rimski oblik prolećnog obreda čije je brojne primere dao Manhart: isterivanja stare godine, ovde bez sumnje »staroga marta« ili »staroga u martu«; čini se da datum, u sredini meseca, odgovara tome imenu, pošto je prvo petnaestodnevno razdoblje možda staro, još vezano za prethodnu godinu, a drugo, mlado, uvodi novu godinu.[20] Ali na tome se završavaju i prava na tumačenje: ma šta mislili o legendi o Mamuriju, njegovo ime, u tome obredu, upućuje na mesec, a ne na boga, i ne postoji automatska veza između meseca i njegovog eponima; pošto je jednom nazvan po martu iz nekog posebnog razloga, prvi mesec stare godine je živeo svojim vlastitim folklornim životom: obredi godišnje smene zaodevaju se njeogvim apelativom, personifikovanim u jednom oskijskom obliku, Mamurijem. Isti proces se ponovio kasnije za februar, koji je postao »consul Februarius«, zli Kamilov suparnik,[21] taj prevarant je šibama isteran iz grada, a Rimljani su još i skratili za dva dana mesec koji je dobio njegovo ime; tako je rešeno pitanje koje se postavljalo u folkloru mnogih naroda: »Zašto februar ima samo dvadeset osam dana?« Jasno je da isterivanje »februarskog konzula« ne govori ništa o *februa*, čišćenju koje predstavlja pravo poreklo imena toga meseca; ni isterivanje »staroga marta« ništa više ne omogućava da se osvetli bog koji nosi to ime.

Oslobođen tih velikih zabluda, dosije agrarnog Marsa, kako je tvrdio njegov poslednji zastupnik, H. Dž. Rouz, sadrži četiri dokazna elementa: obred *Equus October*, dve seoske ceremonije koje opisuje Katon, i *carmen* arvalske braće. Prvi je posebno značajan i čitalac se neće začuditi što ćemo o njemu opširno raspravljati.

Tekstovi koji govore o Oktobarskom konju nisu brojni. To su:

1) Polibije, 12, 4, b: »... I, uvek u knjizi o ratovima protiv Pira, on [=Timej] kaže da se Rimljani i danas podsećaju na propast Troje: određenoga dana, udarcima [ili: udarcem] koplja ubijaju jednog ratnog konja ispred grada, na onome što se naziva *Campus* (Marsovo polje)«. Polibije zatim s razlogom odbacuje objašnjenje trojanskim konjem i podseća da konja žrtvuju gotovo svi narodi pred početak rata ili pred odlazak u vojsku, i da se u načinu na koji je on pao traži znamenje.

nom mozaiku u kazinu Borgeze, poznatom od pre sto godina, čije tumačenje daju R. Hertig, »Mosaik im Casino Borghese«, RM. 40, 1925, str. 289—318, i A. Alföldi, »Hasta — Summa Imperii«, AJA. 63, 1959, str. 23. Sternova rasprava o ovim tumačenjima (Herbig: scena očišćenja salijevaca; Alföldi: vojnička zakletva), *nav. čl.*, str. 598—602, deluje ubedljivo.

[19] Ovaj izraz koji Lidus svakako nije izmislio, dovoljan je da potvrdi autentičnost tumačenja obreda koje on prenosi. Serv. *Aen.* 7, 188, pominje taj obred i vezuje ga za Mamurija, ali na drugi način: *cui et diem consecrarunt quo pellem uirgis feriunt ad artis similitudinem.*

[20] H. Usener, »Italische Mythen«, RhM. 30, 1875, str. 209—213.

[21] J. Hubaux, *Rome et Véies*, 1958, str. 348—367.

2) Plutarh, Q. R. 97: »Zašto se, na dan decembarskih (greška: oktobarskih) ida, posle konjske trke, konj na desnoj strani kola posvećuje i žrtvuje Marsu i zašto mu neko odseca rep i nosi u ono što se zove *Regia* da tu okrvavi žrtvenik, dok, povodom praznika, ljudi, od kojih jedni dolaze iz onoga što se naziva Sacra via, a drugi iz Subure, započinju bitku?« Plutarh vidi tri objašnjenja: sećanje na trojanskog konja; podudarnost između Marsa i konja (»Da li zato što je konj plahovit, ratoboran, pa prema tome i martovski, i što se bogovima uglavnom žrtvuje ono što oni vole i što je sa njima u vezi?«); simbolično kažnjavanje onih koji koriste svoju hitrinu da bi pobegli. Najzad, ako je žrtva »pobednički« konj, »da li je to zato što je Mars pravi bog pobede i snage?«

3) Pavle, str. 197 L^2: »Marsu su prinosili na žrtvu konja...« Dva objašnjenja: ili u znak sećanja na trojanskog konja, ili zato što se, po opštem mišljenju, ta vrsta životinje posebno dopadala Marsu.

4) Fest, sa izvodom iz: Pavle, str. 295—296 L^2: »*October Equus* se naziva žrtvovanje konja svake godine u mesecu oktobru na Marsovom polju. To je konj koji je bio na desnoj strani dvokolica koje su dobile trku. Tada se vodila teška borba, za konjsku glavu, između ljudi iz Subure i onih iz Sacra via, da bi je stavili, jedni na zid u kraljevoj kući drugi na kulu Mamiliju. Rep istoga konja odnosi se u kraljevu kuću takvom brzinom da kapljice njegove krvi još mogu da padnu na ognjište, kako bi učestvovao u obredu žrtvovanja. Kažu da je konj žrtvovan Marsu kao bogu rata, a ne, kako prost narod misli, zato što mu se svete, pošto Rimljani vode poreklo iz Iliona, Troje, koju su neprijatelji zauzeli pomoću drvenog konja«.

5) Pavle, str. 326 L^2: »Hlebovima su ovenčavali glavu konja koji je na dan oktobarskih Ida žrtvovan na Marsovom polju, zato što se ta žrtva prinosila *ob frugum euentum*; i radije su žrtvovali konja nego vola, zato što je konj pogodan za rat, a vo za proizvodnju plodova zemlje«.[22]

Evo kako je, na Ejtremovoj konferenciji, održanoj u Oslu 1955, a objavljenoj 1958, H. Dž. Rouz veoma jasno sažeo argumente agrarističkog tumačenja[23]:

> Čak i grupa praznika koja najviše odgovara njegovim ratničkim obeležjima sadrži jedno koje se teško može objasniti samo kao deo kulta boga rata. Govoriću o obredu *Equos October*. To je obred za koji ne postoji paralela ni u Rimu ni na nekom drugom mestu. 15. oktobra održavale su se kolske trke, bez sumnje na Marsovom polju. Po njihovom završetku, konj koji je bio sa spoljašnje strane u pobedničkoj zaprezi žrtvovan je Marsu. Odsecali su mu glavu i rep. Stanovnici Svetog puta i Subure započinjali su borbu čiji je ulog bila glava, a pobednici bi je kačili na neku veliku građevinu u svojoj četvrti. Jedan trkač odnosio je rep u kraljevu

[22] Pošto će se jedna rasprava o imenima odnositi na ovaj tekst, navodimo ga: *Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium flebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.*

[23] *Some Problems of Classical Religion, Mars* (str. 1—17): izlaganje o obredu *Equos October* zauzima stranice 5—6. Nema nikakvog razloga da se misli da rep konja predstavlja njegov penis, kao što je smatrao H. Wagenvoort, »Zur magischen Bedeutung des Schwanzes«, *Serta Philologica Aenipontana*, 1961, str. 273—287.

kuću gde je ostavljan tako da njegova krv kaplje na ognjište. Pošto smo od Ovidija saznali da je konjska krv bila jedan od sastojaka koji su korišćeni za čišćenje za vreme Parilija,[24] i da su je nabavljale vestalke, obično se smatra da ta krv nije pripadala nikome drugom osim Oktobarskom konju, za koga se može pretpostaviti da im ga je dao *Rex*. U svakom slučaju, ako nije tako, teško je razumeti zašto Propercije izjavljuje[25] da čišćenja *curto nouantur equo*, jer se za neku životinju kaže da je *curtus* ako joj je odsečen rep. Glavu su ovenčavali hlebovima, i znamo, ako je verovati Veriju Flaku, da se to činilo *ob frugum euentum*.[26] Ovakvo svedočanstvo ne može se ostavljati po strani, kao što se činilo, zato što protivreči ovoj ili onoj teoriji o Marsu. Ako hoćemo da razumemo ovoga boga, i uopšte ono što se odnosi na tako složen predmet kao što je religija, moramo imati na umu sve podatke, a ne samo njihov izbor, i nemamo pravo da išta izostavljamo, osim objašnjenja koja je ovaj ili onaj, stari ili moderni, predložio.

Da se u oktobru moralo nešto učiniti kako bi se obezbedila obilna letina naredne godine sasvim je razumljivo, s obzirom na to da se zimska pšenica, koja je glavna žitarica, u Italiji seje između toga meseca i januara, zavisno od mesta. A konj je očigledno bio biće koje ima *numen* ili *manu*, prema tome da li više volimo da to izrazimo na latinskom ili na polinežanskom, pošto je i najmanja čestica njegove sasušene krvi, količina koja se mogla pripisati svakom pojedinačnom imaocu te životinje, bila dovoljna da, uz odgovarajući postupak, očisti štale u kombinaciji sa dve ili tri druge tvari. Prema tome, povezivanjem najvažnijeg dela konja sa hlebom koji je verovatno bio umešen od pšenice iz te godine, u mnogome se uvećavala vrednost svake tadašnje ili buduće žetve.

Pogledajmo sada celu ovu neobičnu ceremoniju. Prvo se bira konj koji je dokazao da je pun snage, jer ne samo da su kola u koja je bio upregnut dobila trku, nego je on imao i najteži zadatak u zaprezi, pošto su se nekadašnje trke nesumnjivo odvijale u suprotnom smeru od kazaljki na časovniku i pošto je stoga, na okukama, konj na spoljašnjoj strani morao da uloži sav napor, za razliku od drugog konja na unutrašnjoj strani. U svakom slučaju, trke su zajedničko obeležje rituala iz celoga sveta, iz istog razloga iz koga i dvoboji (bar tako ja mislim), s obzirom da podrazumevaju maksimum delanja.

S druge strane, životinja se žrtvuje, ili u najmanju ruku ubija, jer to nije obično žrtvovanje, pošto nema ni *mola salsa*, ni uobičajenog deljenja mesa žrtve. Iz jednog ili drugog razloga, možda prosto zato što su to dve krajnosti, i što prema tome predstavljaju celinu na osnovu istovetnosti koja je u magiji uobičajena, glava i rep su dva najznačajnija komada. Ne kažu nam šta je bilo sa ostatkom tela, pa čak ni ko je bio obrednik, iako se prirodno može smatrati da je *flamen Martialis* bio taj koji je služio u obredu svome bogu.[27] Što se tiče dva važna dela — glave i repa — oni su sredstvo koje ima i dodatno svojstvo: sa jednim se trči, povodom drugog se bori:[28] koncentracija *mane* teško da je mogla biti veća. Videli smo da su poznata najmanje dva načina njene upotrebe, od kojih je jedan trebalo da podstakne rast letine naredne godine, a drugi da doprinese čišćenju štala u proleće. Uzgred se može

[24] Ov. F. 4, 733, sa Frejzerovom beleškom. [a—e: Rouzove napomene].

[25] Prop. 4, I, 20.

[26] Fest. str. 241, 21 Linds. Opis obreda *Equos October* u potpunosti je sačinjen prema tome tekstu kao i prema *id.*, str. 190, II i dalje; upor. Plut. Q.R. 97 (*Moralia* 287 a, b, koje sledi Verija Flaka uz jednu ili dve sitnije greške), sa mojom napomenom, *Rom. Quest. of Plut.*, str. 208; Prop., *loc. cit.*; i Pol. 12, 4 b.

[27] Smatram da je uzaludan trud Visovin pokušaj da otkrije neke pojedinosti ceremonije u sasvim neuobičajenom postupku koji je opisao Dion Kasije 43, 24, 4.

[28] Za značenje ritualnih borbi, vid. moj članak u *Folklore* 36, 1925, str. 322—331. Smatram još uvek da je objašnjenje koje sam tada predložio, u najmanju ruku, poželjno.

napomenuti da obred izbegava najstarije rimsko naselje: žrtvovanje se odigravalo na Marsovom polju, a od dve protivničke ekipe jedna je dolazila iz Sacra via, to jest iz onoga što je bilo samo močvarna dolina kada je Palatin prvi put zauzet, a druga iz još veće daljine, iz Subure, između Eskvilina i Viminala. Ni rep nije izlazio izvan foruma i osobe koje je trebalo da ga koriste bile su iz toga kvarta: verovatno Rex, sigurno vestalke.

Ovde, dakle, nemamo ničega što bi formalno upućivalo na kult jednoga od bogova rata, pa čak ni nekog posebno ratobornog božanstva. Naprotiv, izvestan broj činjenica označava neku povezanost sa životinjama, pošto se ubija konj, i pošto je jedna od upotreba njegove krvi u korist marve. Uzgred budi rečeno, niko nije objasnio zašto krv mora da kaplje na ognjište u »kraljevoj kući«. Možemo pretpostaviti da je magija konja, ili *mana* konja, imala značaja za kralja, bilo da on vlada ili samo nosi to ime, ali se ne vidi kako se očekivalo da je upotrebi.

H. Dž. Rouz s pravom kaže da, u toj kao i u svakoj drugoj oblasti, treba imati na umu sve elemente i da ne treba vršiti »a mere selection« prema subjektivnim sklonostima. Ali onda zašto prećutkivati ono što tačno izražava najstariji dokument (Timej, kod Polibija), to jest da je žrtvovani konj ratni konj, ἵππον πολεμιστήν, i da se način žrtvovanja, za koji Rouz samo kaže, na negativan način, da nije uobičajenog tipa, sastoji u ubijanju životinje udarcem (ili udarcima) koplja, κατακοντίξειν?

Druga dva agrarna elementa koja on ističe iziskuju sledeće napomene:

Ob frugum euentum je shvaćeno, bez diskusije, kao »imajući u vidu uspeh buduće žetve«, a može isto tako, gramatički posmatrano, značiti »kao naknada, u znak zahvalnosti za uspešno okončanje ubiranja prošlogodišnje letine«[29]; a) obred čini deo celine kojom se završava protekla sezona, koja je okrenuta ka prošlosti a ne ka budućnosti; b) na glavu konja ne stavljaju se vreće sa semenom, pa čak ni klasje, nego krajnji ishod, ne prirodnog, biološkog razvitka žita, nego njegovog korišćenja u čovekovoj delatnosti, i može se smatrati da bar u obliku hlebova koji su umešeni od brašna iz letine u ambarima pre upućuje na rezultat neke ranije, nego na očekivanje neke buduće usluge[30]; c) takva je svakako bila namena koju je Verije Flak pripisivao obredu, sudeći po komentaru čiji izvod daje Pavle; osim toga, taj komentar, koji nemamo nikakvog razloga da odbacujemo, i koji se uostalom pridružuje onome što nagoveštavaju Polibije i jedini razložni deo *Rimskog pitanja*, pruža objašnjenje koje je sasvim zadovoljavajuće, u skladu sa dvo-

[29] Veoma slična upotreba u Tert. *Spect.* 5: *Nam et cum promiscue ludi Liberalia uocarentur, honorem Liberi patris manifeste sonabant. Libero enim a rusticis primo fiebant* ob beneficium *quod ei adscribunt demonstrata gratia uini*; J. Büchner prevodi (*Tert. de spect. Komm., Dissert. Würzburg*, 1935, str. 66): »Sie (die Spiele) wurden nämlich dem Liber zu Ehren von den Landleuten zuerst gefeiert, wegen der Wohltat, die man ihm zuschreibt, — weil er ihnen das liebliche Gut (*gratia*) des Weines zeigte«. Usluga je izvršena, ceremonija izražava zahvalnost i dolazi posle.

[30] I u jednoj drugoj ceremoniji, životinje se ovenčavaju hlebovima: magarci, u *Vestalia*, dok se mlinski kamenovi prekrivaju cvećem (Ov. F. 6, 311—312: uši magaraca kite se ljubičicama, 469); jasno je da su ti ukrasi samo znaci raspoznavanja i nagrada (*seruat*, 317) za dobre usluge magarca i mlinskog kamena koji on okreće: oni nemaju za cilj da potpomognu buduću žetvu.

strukim svojstvom koje se traži od konja: ratnički konj, pobednički konj. Koje je to objašnjenje?

Rimski rat nije sport koji nema nikakvog praktičnog značaja. U najstarije vreme, pre nego što je imao u vidu vladavinu nad Lacijem, zatim nad Italijom, zatim nad svetom, on je svake godine štitio *ager Romanus* od neprijateljskih napada, pa prema tome i obezbeđivao snabdevanje Rima životnim namirnicama; zahvaljujući ratnom pohodu koji nalazi svoj religijski ishod u oktobarskim vojničkim svetkovinama, ubiranje letine je moglo da se izvrši na vreme, *uenire*, i Rimljani su počinjali od nje da mese hleb. Stoga je, prilikom prinošenja žrtve na dan ida, *ob frugum euentum*, u znak zahvalnosti bogu koji je rukovodio napadom, ili odbranom, ili prosto budnom prisustvu vojske, glava pobedničkog konja ovenčavana hlebovima,[31] to jest sekundarnim, već korišćenim proizvodom od letine koja je mirno ostavljena u ambare. Poslednji skraćivač Verija Flaka tačno opisuje tu vrstu usluge čiji je rezultat privredni, a pokretač ratnički. Da je bila u pitanju, kaže on kratko, žrtva koja se prinosila nekom božanstvu plodnosti u znak zahvalnosti za nastanak, za fiziološki rast (*pariendis*) letine, ubijalo bi se goveče, simbol obrade zemlje; ali pošto je u pitanju priznanje za neku ratničku uslugu (*bello*) koja je uklonila sa polja neprijateljsku vojsku ili pljačkaše, ne računajući zle duhove, *morbos uisos inuisosque*, kako će reći jedan drugi obred, žrtvuje se konj, simbol rata, Polibijev *πολεμιστής*.[32] To je jednostavno objašnjenje koje Rimljani daju o tome obredu. Manhartovi učenici nemaju prava da zamenjuju tog konja sa jasnim odlikama fantomskim konjem u kome ponekad moderni seljaci otelotvoruju »duh pšenice«. Primitivisti nemaju prava ni da ublažavaju uslov koji je utvrđen za izbor konja — da bude pobednik — neodređenim pojmom napora, maksimalnog napora, brzopleto izraženog terminima vezanim za *manu*, ili pre, avaj, za *numen*.

Drugi argument, za koji H. Dž. Rouz kaže da se sam po sebi razume i koristi ga kao nešto što je dokazano, ima svoju istoriju, i to neobičnu istoriju. Nijedan od prethodno navedenih tekstova o obredu *Equus October* ne kaže, ne nagoveštava da se krv iz konjskog repa čuva da bi, šest meseci kasnije, 21. aprila, ušla u sastav očisnog tamjana (*suffimen*) u Parilijama; isto tako, nijedan od tekstova koji pružaju informacije o Parilijama, o tom tamjanu, ništa ne kaže o takvom poreklu; nijedan od ranijih antikvara nije ništa zabeležio u tom smislu. Vezu između dva praznika, u početku uz izvestan otpor, zatim sa sve većom sigurnošću, utvrdili su upravo moderni komentatori Propercija. Dva teksta pružaju izvesne informacije o očisnom »kađenju« na Palin praznik, to jest o smeši koja se baca na upaljenu slamu

[31] U. Scholz, *Marskult...* (gore, str. 215, n. 1), str. 93—102, pretpostavlja da je u izgubljenom Festovom tekstu, čiji je izvod dao Pavle, *panibus* bilo prisutno i objašnjeno kao varijanta *pan(n)is* »krpicama«, i zaključuje (str. 119—121) da Oktobarski konj nije žrtvovan udarcem koplja (autor se oslobađa Polibijevog teksta), nego gušenjem, kao i u ašvamedhi. Ova konstrukcija nema ništa više osnova nego povezivanje ašvamedhe i *hasta caelibaris* (str. 158—163) i većina novina predloženih u ovoj knjizi.

[32] Nemamo prava da od teksta zadržimo samo reči *ob frugum euentum* a da izbacimo objašnjenje koje Pavle daje za *ob*: vid. moju raspravu o tome sa P. de Francisci, »Primordia ciuitatis«, RBPhH. 39, 1961, str. 64—65.

da bi očistila stoku i pastire. Prvo jedan odlomak iz Ovidijevog *Kalendara praznika* (4, 731—734):

> Idi narode, idi da tražiš kađenje na Vestinom žrtveniku: Vesta je ta koja će ti ga dati, Vestinim darom ti ćeš se očistiti. Kađenje će biti konjska krv (*sanguis equi*), a isto tako i vruć pepeo teleta (*uitulique fauilla*) i, treći element, šuplje slamke tvrdog pasulja (*durae culmen inane fabae*).

Zatim odlomak iz prve Rimske elegije (4, I, 19—20) gde Propercije, suprotstavljajući, u praznicima, antičku jednostavnost raskoši Avgustovog Rima, piše jedan u gramatičkom pogledu smeli distih, koji, čini se, ima sledeći smisao:

> ... i da bi svake godine svetkovali Parilije, ljudi su se tada zadovoljavali da zapale slamu, dok se danas očišćenje vrši pomoću iskasapljenog konja.

Iz ova dva kratka teksta neki su zaključili da je »iskasapljeni konj« bio »oktobarski konj«, koga oni uopšte ne pominju, i da je »konjska krv« koja se koristila 21. aprila bila krv iz repa odsečenog 15. oktobra. Da bi se dotle došlo, bile su potrebne silne pretpostavke, jer se poslednja i jedina upotreba toga repa za koju znamo sastojala u tome da ga jedan čovek donese sa Marsovog polja u »kraljevu kuću«, trčeći dovoljno brzo da se krv sasvim ne zgruša i da se ognjište u »kraljevoj kući« može njome poškropiti. Ali nije li *aedes Vestae* suviše blizu kraljevske kuće (*domus regia*), i ne pretvaraju li neke teorije to *aedes* u nekadašnje ognjište te kuće? Prema tome, utvrđena je obredna shema koja je postala neka vrsta opšteprihvaćene verzije, i koju nalazimo svuda, čak i u Visovinom i Lateovom priručniku. Propercijevi komentatori daju njene najsmelije formule. Tako F. A. Paley: »Konj se [*curtus equus* o kome je reč u Parilijama] u tu svrhu [obred za vreme Parilija] ubija šest meseci ranije a njegov rep odseca tako da krv može da kaplje na Vestin žrtvenik (*sic*), odakle se uzima, u zgrušanom obliku (*sic*), da bi se koristila za kađenje, izmešana sa drugim sastojcima koje nabraja Ovid. F. IV, 733«; M. Rotštajn: »Iz kraljeve kuće koja je pripadala svetoj Vestinoj zoni, ili možda iz samog *aedes Vestae*, u koji je *suffimen* mogao biti donesen iz kraljeve kuće...« Isto tako i Ovidijevi komentatori. Tako Dž. G. Frejzer: »Tu krv [= krv Oktobarskog konja] Rex je sakupljao u jednu posudu i čuvao, ili ju je predavao vestalkama, čija je kuća bila uz njegovu...« F. Bemer: »Rep Oktobarskog konja žrtvovanog 15. oktobra na *ara Martis in Campo* hitro je nošen u kraljevu kuću, gde su krvlju škropili ognjište, sam rep je spaljivan, a njegov pepeo čuvan u Penus Vestae do Parilija (Fest. 131. 179, 180 s. 221 M 117. 190 s. 246 L. Plut. Qu. R. 97 str. 287 A; upor. Polyb. XII 4 b, II ss. Prop. IV I, 20)«. I pored obilja referenci, činjenice su činjenice: uzalud ćemo tražiti kod Festa, Plutarha, Polibija, neku reč o repu koji se spaljuje, o pepelu koji se nosi u *penus Vestae* i čuva šest meseci.[33]

[33] Najzabavniju transformaciju činjenica dugujemo Michaelu Grantu, u *The Roman Forum*, 1970, knjizi koja je lepo ilustrovana, ali u kojoj se religijom ne barata baš najbolje. Na str. 60, stoji, povodom *Penus Vestae*: »... The traditions from remote antiquity which centred

Uprkos velikoj popularnosti koju je stekla, ova konstrukcija je krajnje krhka. Ona počiva na simplicističkom postulatu da, pošto je u pitanju, ovde krv koja teče iz odsečenog konjskog repa, tamo krv jednog *curtus equus*, ne može biti reči o istoj krvi i o istome konju. Ne samo da se taj postulat ne nameće, nego i nailazi na velike prepreke, od kojih navodimo najglavnije:

a) Da je rep Oktobarskog konja imao tu namenu, to bi bilo glavno i bilo bi čudno što autori koji o tome govore — naročito Fest, čiji je opis, str. 295—296 L podroban i dobro sročen — nisu na to ukazali; ako ih čitamo bez predrasuda, imamo utisak da je *destillatio* na ognjištu »kraljeve kuće« cilj, jedina i dovoljna svrha brzog prenošenja repa, i da je već sve završeno, u delu i u nameri, kada se tako kod kralja rep pridruži (u najboljem slučaju) glavi.

b) Vraćena u svoj kontekst, dva Propercijeva stiha nagoveštavaju da je, u pesnikovoj misli, upotreba konjske krvi u Parilijama izum koji je relativno nov: naime, gotovo svi prethodni i naredni distisi suprotstavljaju nekom starom, prvobitnom, sirovom i jednostavnom stanju, neko novo i raskošno stanje.[34] No, teško bi se moglo poverovati da je učeni pesnik, arheolog, koga otkriva ova elegija, mogao smatrati da je *Equus October* noviji obred, da je u svakom slučaju nastao posle kraljevskog doba, kada *Regia* u njemu igra tako veliku ulogu. Isto tako on nikako nije mogao misliti da se raskošna inovacija sastojala u uspostavljanju veze između dva podjednako stara rituala, pošto je zgrušana krv iz oktobarskog žrtvenog obreda, koji je oduvek upražnjavan, kasnije (*nunc...*) povezana sa aprilskim čišćenjem, jer se onda ne bi videlo kako je ta sporedna inovacija dala blistavo, skupoceno obeležje Parilijama. Čini se dakle da Propercije misli na jednog drugog konja, koji je kasapljen specijalno za Parilije.

c) H. Dž. Rouz piše, da bi utemeljio postavku o istovetnosti *curtis equus* od 21. aprila i *Equus October*: »If it was not so, it is hard to see why Propertius declares that the purifications *curto nouantur equo*, for a beast is *curtus* if its tail is docked«. Taj smisao postoji, ali on nije jedini, čak ni u tehničkom jeziku hirurga, a pogotovo ne u poeziji: Cels kaže *curtus* da označi odsecanje ušiju, nosa, usana i njegov izraz ukazuje da ta upotreba nije ograničavajuća: *curta igitur in his tribus, si qua parua sunt, curari possunt* (7, 9). Propercijeve reči omogućavaju i da se shvati da se *sanguis equi* o kojoj govori Ovidije uzima od životinje, koja od toga neće umreti, odsecanjem nekog organa koji krvari, kao što su uši ili testisi, isto kao i rep. Isto ili više nego rep: bez obzira na prava poezije, prirodni smisao izraza *curtus equus* je »konj kome je neki deo odsečen, a koji je ostao živ«,

upon the Storehouse of Vesta were very numerous. It housed, for example, a jar containing the Blood of the head of a race-horse which was decapitated and sacrificed to Mars every October«. I naravno, jedna napomena, str. 221, upućuje na Parilije, sa novim izumom: »In april the blood was distributed as one of the materials for purifying cattle-stalls«. (Na francuskom, *Le Forum romain*, 1971, str. 60 kao i 221, koja još više obogaćuje tradiciju: »U aprilu se ta krv posipala kao sredstvo za čišćenje štala«).

[34] Videti sada ME. I, str. 304—336; za praznike, str. 313—315 (*Parilia*), 316 (*Compitalia, Lupercalia*).

pre nego »krv koja potiče sa odsečenog dela nekog mrtvog konja«, — a to je jedina stvar koja se, prema Rouzovoj hipotezi, pojavljuje u Parilijama.

d) Šta je ostalo, šest meseci kasnije, od retkih kapljica krvi koje su, posle onih koje je upilo ognjište u »kraljevoj kući«, prikupljene in extremis u jednu posudu i prenete u *penus Vestae*? Ni po svojoj celokupnoj građi, ni po svome obimu, ovaj treći sastojak, *sangus equi*, ne može se porediti sa dva druga, sa naizgled svežim slamkama pasulja, sa nekvarljivim pepelom trideset telećih embriona spaljenih šest dana ranije, za vreme *Fordicidia* od 15. aprila. Franc Bemer savlađuje tu prepreku zamenjujući krv »pepelom spaljenog repa«, koji se može neograničeno čuvati, ali Propercijevi, Ovidijevi izrazi — ovaj poslednji suprotstavlja *sanguis equi* i *uituli fauilla* — ne dopuštaju tu izmišljotinu: za vreme *Parilia* traži se sama krv.

e) Najzad, treba predvideti slučaj kada krv iz konjskog repa uopšte ne iscuri na ognjište »kraljeve kuće«: bilo zato što se zgrušala ili prebrzo iscedila, bilo zato što trkač nije imao željenu *uelocitas*, ili se povredio pri padu, itd., i kada, prema tome, njena misija propadne, kao što može da propadne, u *contentio* priređenom za praznik, napor stanovnika Svetog puta, »ekipe kraljeve kuće«.

Iz svih ovih razloga[35] i uprkos tolikim autoritetima, »die philologische Kritik des Materials« ne dopušta da se to prolećno produženje vezuje za Oktobarskog konja. Tako iščezava, posle argumenta izvedenog iz namere *ob frugum euentum*, i argument za koji se uzima *suffimen* u Parilijama — dva oslonca Rouzovog tumačenja. Obred na dan oktobarskih ida sam po sebi nije dovoljan i upravo u njegovim obeležjima koja su nam poznata, a ne u pogrešnom smislu i izmišljotinama modernih, treba tražiti mogućnosti za tumačenje.

Poznate crte koje su, naravno, samo deo tog složenog rituala, omogućavaju ipak jednu konstataciju: *Equus October* pokazuje tesnu homološku povezanost sa vedskim žrtvovanjem konja, ašvamedhom.[36]

[35] Neki su tvrdili isto tako i da *sanguis equi*, bez posebnog određenja, može biti krv Oktobarskog konja pošto je, bez dodatne specifikacije, *uituli fauilla* nesumnjivo pepeo telećih embriona iz Fordicidija. Dva slučaja se, međutim, ne mogu porediti. Ovidije nije morao tu da označava poreklo pepela pošto je to učinio nekoliko stihova ranije, u istoj četvrtoj knjizi, povodom Fordicidija. On je međutim znao (prema Rouzovoj hipotezi) da će ponovo imati priliku da ukaže na konačnu namenu krvi Oktobarskog konja tek mnogo kasnije u svome delu, u knjizi posvećenoj desetom mesecu: stoga je čudno što ovde, u aprilu, u trenutku kada se ta konačna namena ostvaruje, nije podsetio na poreklo krvi, koje je značajno. — Neki su isto tako rekli da je, pošto je *uitulli fauilla* ostatak ranijeg žrtvenog obreda, *a priori* verovatno da je isto i sa *sanguis equi*. To znači zloupotrebljavati simetriju i zaboraviti treći sastojak, *culmen inane fabae* (o tome, vid. dole, str. 388) — osim ako se ne prihvati da je i ovaj poslednji isto tako »ostatak žrtvenog dara«, ostatak pasulja koji je darovan Lemurima osamnaest meseci ranije (9, 11, 13. maja) ili pasulja koji je poslužen kao pire Karni deset meseci ranije (1. juna), ostatak koji je, kao i pepeo i krv, stavljen na raspoloženje vestalkama. Ali gde se zaustaviti na toj padini?

[36] P.-E. Dumont, *L'aśvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, 1927 (u dodatku, odlomci iz tekstova Crne Jadžurvede); navedeno u onome što sledi: Dumont. Skica toga poređenja data je u RIER, str. 76—80. Obred opisan u tim tekstovima veoma je, naravno, razrađen, ali polazeći od jednog

To je bio žrtveni obred koji je upražnjavala *kṣatriya*, klasa ratnika: obredni tekstovi u više navrata izražavaju to srodstvo[37]. Ako se, u obliku koji opisuju Brahmani, žrtva prinosi Pradžapati, iste knjige znaju i da su velike ašvamedhe iz najstarijih vremena priređivali vladari čija imena navode, pravom bogu klase ratnika, Indri.[38] Ali onaj ko vrši obred i ko koristi njegove plodove nije bilo koji *kṣatriya*: to je *kṣatriya* koji je primio kraljevsko posvećenje, kralj (*rājan*), čovek koji ima kraljevsku moć (*rāstrin*), kao i kralj koji je odneo mnoge pobede i koji teži nekoj vrsti unapređenja među kraljevima.[39]

Odabrana žrtva je konj čija je izvanredna brzina dokazana u trci: to je konj na desnoj strani pobedničke zaprege.[40]

Ako je kralj korisnik, ta korist je izložena jednoj opasnosti: pošto je odabran, konj mora biti ostavljen na slobodi, godinu dana, samo u pratnji sastavljenoj od kraljevih ljudi,[41] koji imaju zadatak da ga brane od mogućih napada naroda ili vladara zemalja kroz koje prolazi: ako ovi poslednji pobede, oni otimaju konja i kralj ne može dobiti očekivano unapređenje.

Po povratku, konj se žrtvuje prema brižljivo utvrđenom obredu koji ima veoma bogatu simboliku i u kome se konj izjednačava sa sveukupnošću onoga što može želeti kralj, a preko njega i njegovi podanici. Neposredno pred žrtvovanje, telo živoga konja se deli na tri područja, prednje, srednje i zadnje, na kojima tri kraljeve žene (zvanična kraljica, milosnica i takozvana »odbačena« žena) vrše pomazanje pod pokroviteljstvom bogova kao što su Vasu, Rudra i Aditji, a sa ciljem da se kralju da duhovna snaga (*tejas*, s prednje strane), fizička snaga (*indriya*, preko sredine), stoka (*paśu*, sa zadnje strane), pri čemu se te tri prednosti, raspoređene između triju funkcija, svode na četvrti element, napredak ili blagostanje (*śrī*). Zatim iste kraljice vezuju zlatne bisere, pazeći da ti biseri ne padnu, sa prednje strane, kada su u pitanju dlake sa glave i grive (ili sa obe strane grive), i sa zadnje strane, kada su u pitanju dlake sa repa, izgovarajući mistične reči o Zemlji, Vazduhu i Nebu.[42] Ova omnivalentna topografija konjskog tela ispoljava se, uz još veće kasapljenje, i u obredu koji sledi: žrtve drugog reda (*paryaṅgya*), namenjene svaka po jednome bogu, materijalno su povezane sa različitim delovima konjskog tela, pri čemu se liste pomalo razlikuju prema varijantama rituala, ali glava i rep zauzimaju počasno mesto; u svim varijantama koje je ispitivao Pol-Emil Dimon, žrtva ili jedna od žrtava vezanih za glavu

starog obreda istoga značenja, koji se ne može limitativno rekonstruisati na osnovu aluzija na dve himne RV I, 162 i 163. Predlagane su i keltske analogije sa *ašvamedha*: F. R. Schröder, *Z. f. Celt. Philol.* 16, 1927, str. 310—312 (F. Le Roux, *Ogam*, 15, 1963, str. 123—135), J. Puhvel, »Vedic *aśvamedha* and gaulish *iiPOMiiDVOS*«, *Language* 31, 1955, str. 353—354; i jedna tračanska analogija, M. Capozza, »Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., *Crass.*, II, 8—9),« *Critica Storica* 2, 1963, str. 251—293.

37 Tako Dumont, str. 201 (§ 584): »Konj je *kṣatriya*, a druge žrtve *vaiśya*«.

38 Dumont. str. 2—3 = *Śat. Brāhm.* 13, 5, 4, 9. II. 15.

39 Dumont, str. 7 (§§ 8 i 9); varijante: str. 247 (§ I), 293, 355.

40 Dumont, str. 22—23 (§§ 67 i 75); »QII. 3«, REL. 35, 1958, str. 130—131.

41 Dumont, str. 3 (§ 2); vid. čuvenu epizodu sa Ardžuninim sinom, Babhruvahanom, u četrnaestom pevanju Mbh., 79—81.

42 Dumont, str. 152—154 (§§ 450—454); varijante: str. 271—272 (§§ 7—13), 329—330.

namenjena je Agni, bogu vatre, a žrtva vezana za rep obično je namenjena bogu Surji, bogu Sunca; ali osim toga, Indri se svuda služi na jednoj od te dve krajnosti.[43]

Da li je potrebno isticati koliko ova pravila osvetljavaju poznate fragmente o žrtvenom obredu na dan oktobarskih ida, koji se zaista pojavljuje kao rimska *aśvamedha*?[44] Shvatamo dva vida obreda: žrtva se prinosi Marsu, na Marsovom polju, a korisnik je *rex*, pošto se, u najpovoljnijem slučaju, dva važna područja konjskog tela spajaju u »kraljevoj kući«.

Kralj se međutim izlaže jednoj opasnosti, pred kojom je sam pasivan, pošto prepušta svojim ljudima da mu obezbede posedovanje, pa prema tome i moć žrtve. Ta opasnost se razlikuje od indijske opasnosti po obliku i po trenutku, ali ima isti smisao: borba — *non leuis contentio*, kaže Fest — između »kraljevske grupe« (ekipa iz Sacra Via, čija je središnja zgrada (Regia) i spoljašnje grupe (ekipa iz Subure, čija je glavna zgrada *Turris Mamilia*, a koja je uostalom nepoznata[45]) ne vodi se pre prinošenja žrtve, i njen cilj nije osvajanje još živog konja; ona se vodi posle prinošenja žrtve, i to za osvajanje već odsečene glave. Postoji isto tako i opasnost, drugačija, koja je vezana za rep: može se dogoditi da donosilac ne stigne dovoljno rano da bi krv kapala na ognjište u »kraljevoj kući«: šteta koju trpi *Regia* može dakle biti isto tako potpuna kao i šteta koju, u slučaju hvatanja konja, trpi indijski kralj[46].

Postoji ista razlika u pogledu oblika i vremena, ali i isti smisao, kada je u pitanju podela konjskog tela: sečenje se ne odigrava za vreme prinošenja žrtve i pre usmrćivanja, nego posle, i to sečenje nije fiktivno, nego stvarno; ali ono se vrši kao i u Indiji, na tri dela (ne znamo samo kakva je sudbina bila namenjena trupu, srednjem delu), a glava i rep imaju počasno mesto — verovatno, kako kaže H. Dž. Rouz, ne samo zato što oni sažimaju telo, nego i pre zato što svako od njih nosi u sebi bogatu simboliku.

Obično rep, a u najboljem slučaju i glava i rep stižu u kraljevu kuću i kapljice krvi iz repa raspršuju se po kraljevom ognjištu, *participandae rei diuinae gratia*, da bi ga povezale sa sposobnostima žrtve: Indija dodeljuje tu ulogu glavi, koja, povezana posredstvom *paryaṅga* sa Agnom, obezbeđuje kralju, stoji u Komentaru, »prvu vatru«[47] bez obzira na to kako tu simboliku treba shvatiti.

43 Dumont, str. 157—158 (§§ 465—474); varijante: str. 267 (§ 12), 331, 368.

44 Da li je potrebno isticati da je sklad u *smislu* i *građi* svakog značajnog obrednog obeležja ili čina, a ne u *formalnim* pojedinostima? Uslovi su, u Indiji i Rimu, bili suviše različiti. Na primer, kako bi Rimljani mogli da puste živog konja, uz oružanu pratnju, da luta nerimskim susednim zemljama? *Contentio* je dakle ograničena na dve rimske četvrti, »kraljevsku četvrt« i predgrađe, i svedena na borbu za glavu mrtvog konja.

45 Mamiliji u početku nisu bili Rimljani, nego Tuskuljani (Liv. I, 49, 9), a legenda im pripisuje veliku ulogu, u borbi protiv republikanskog Rima a za povratak Tarkvinija, u ratu sa Porsenom i šire: prema tome, moguće je da *turris Mamilia*, nasuprot »kraljevoj kući« (*Regia*) koja je postala versko središte države, simbolično predstavlja u dekoru toga obreda tuđ element.

46 Sve u svemu, u Indiji kao i u Rimu, postoje dve opasnosti: u Rimu, opasnost koja potiče od prirode (prebrzo sasušivanje) ili od nezgoda na putu kada je u pitanju rep, opasnost koja proizlazi iz nadmetanja (otimanja) oko glave; u Indjij, razne bolesti, smrt nesrećnim slučajem ili nestanak konja tokom godine u kojoj on može slobodno da trči, ubijanje ili otmica u tuđim zemljama kroz koje prolazi, Dumont, str. 52—54 (§§ 224—237).

47 Dumont, str. 157 (§ 466).

Samo se jedna pojedinost iz manjkavog dosijea obreda *October Equus* ne slaže sa indijskom praksom ili teorijom: način žrtvovanja. Konj se naime ubija, uz ratničku mimiku, ubodom (ili ubodima) koplja, dok u ašvamedhi konj biva ugušen. Možda je u tom pogledu rimski obred bio manje standardizovan, možda izgleda verniji duhu zajedničkog preistorijskog rituala koji je, u Indiji, iako namenjen ksatrijama, a izričito zatvoren za brahmane i vaisje kao »prinosioce žrtve« i korisnike, ipak bio prepušten kao i svi rituali brahmanima kao »vršiocima obreda«. U svakom slučaju, ova mala razlika, gde Rim ide dalje od Indije u pravcu koji Indija sledi, nije u suprotnosti sa utvrđenom saglasnošću u svim drugim stvarima.

Vidimo — i to je bitno u ovoj analizi — da ovaj Marsov obred odgovara, po postupcima i po duhu koji se uz pomoć indijskog poređenja u njima otkriva, opštem tipu Marsa, pokrovitelja ratničke funkcije. On osim toga otkriva i značajne veze između kraljevske vlasti i te funkcije, prilikom samog povratka iz rata, neku vrstu kraljeve kapitalizacije pobede.[48]

Što se tiče metode, valja primetiti da je poređenje osvetlilo uzglobljavanje poznatih pojedinosti rimskog rituala, ali da je ovo prvo otkrila unutrašnja kritika: prema savetu koji H. Dž. Rouz daje, ali koji ne sledi, uzete su u obzir sve potvrđene činjenice i samo one, a odbačena je samo naknadna pseudočinjenica izmišljena u XVII veku i od tada tako često potvrđivana da se naposletku nametnula i sve poremetila: isto tako je vraćen na svoje mesto i uključen u nanovo uravnoteženu celinu kraljevski element koji je Rouz naveo tek na kraju svoga izlaganja, »incidentally«, i proglašavajući ga neobjašnjenim.

Druge dve okolnosti koje su navedene u prilog agrarnom Marsu stavljaju Marsovo uplitanje u seoski dekor, povezujući ga sa zemljoradnjom ili stočarstvom.[49] Ali, kao što smo gore podsetili, boga određuje manje dekor u kome se pojavljuje, a više tip uloge koju igra, namera i načini delovanja koji mu se pripisuju, i upravo te načine i tu nameru treba, u svakom slučaju, odrediti. »Agrarno božanstvo«, podsećamo, nejasan je izraz, jer ne postoji srodnost između božanstava koja, kao na primer *Semones*, upravljaju životom semena (*semina*), i »divljeg« božanstva koje zasejanim kulturama može učiniti samo tu uslugu da ih poštedi, niti između nekog oplođujućeg božanstva koje stvara klasje i nekog budnog božanstva koje čuva stražu na granici polja. No, lako se može potvrditi da je Mars, u invokacijama koje mu upućuju arvalska braća, u isto vreme i to divlje i to budno božanstvo a, u

[48] Indijski obredi naglašavaju sveukupnu namenu ašvamedhe: taj žrtveni obred je sve, on daje sve. Dumont, str. 3—4 (§ 5); upor. već RV. I. 162. 22 (komentar »QII. 3« str. 80); »QII. 9 (Vedski paralelizam u iguvinskom nabrajanju *nerf arsmo*, itd.)«, *Lat.* 20, 1961, str. 257—262. Moglo bi se dakle shvatiti da je, u Rimu, iako Marsov i kraljev žrtveni obred, *October Equus* bio usmeren traženju »svega«, uključujući i *euentus frugum* iz naredne godine; ali tekst Pavla Đakona, kao što smo videli, ne dopušta da se *ob* tako tumači.

[49] Na kraju, H. J. Rose, *op. cit.* (gore str. 227. n. 2), str. 9—12 (*Carmen Aruale*), 7—9 (Cat. *Agr.* 141). Shvatanje o »agrarnom Marsu« kvari inače značajnu studiju: F. Castagnoli, »Il campo marzio nell'antichità«, MAL. 8. Ser. I. 1947, str. 93—193.

lustraciji polja koju opisuje Katon, samo to budno božanstvo, iako ga nijedan izraz ne uključuje u tajanstvene procese koji održavaju vegetalni život.

Dvosmisleno obeležje Marsa, kada besni na bojnim poljima, donelo mu je, od strane pesnika, epitet *caecus*: kada njegov *furor* dostigne određeni stupanj, on se prepušta svojoj prirodi, uništavajući i neprijatelja i prijatelja, kao što mladi Horacije, još žedan krvi, ubija svoju sestru pošto je ubio Kurijacije. Kao i Horacije, on je isto tako, upravo zbog tog furora i te surovosti, najpouzdaniji bedem koji štiti Rim od svakog napadača. Stoga se čini da su, u Ambarualijama, u ophodu po ivici obradive zemlje u Rimu, *arua*, naglašena ova dva Marsova vida. S jedne strane, pošto je sezona rata od presudnog značaja i za uspešan završetak (*euentus*) ubiranja letine, bitke treba da se vode s onu stranu »praga« koji ta ivica predstavlja.[50] S druge strane, postoje i strašniji neprijatelji letine nego što je to ljudski *hostis*, zato što su nevidljivi, demonski i za odbranu od njih potreban je stražar koji je i sam natprirodan. To je ono što traže tri rečenice (koje se više puta ponavljaju) u pesmi arvalske braće (*carmen Aruale*) u kojima se pominje Mars[51]:

1. *neue lue(m) rue(m) sins* (i: *sers*) *incurrere in pleoris.*
2. *satur fu fere Mars limen sali sta berber.*
3. *e nos Marmor iuuato triumpe triumpe triumpe trium [pe tri]umpe.*

Ako treći fragment ne usmerava ni u kakvom smislu »pomoć« koju traži od Marsa, prvi se može prevesti: »Ne dopusti Nesreći, Razaranju da upadnu u -? -«; a drugi: »Budi zadovoljan, divlji Marsu, preskoči prag (??), strani -? -«. Molbe iz drugog fragmenta mogu se u krajnjoj liniji shvatiti onako kako ih svata H. Dž. Rouz: »Budi zadovoljan (ne nasiljem, nego darovima), skoči na ivicu polja i tu čuvaj stražu«.[52] U tom slučaju, taj fragment bi samo ponavljao prvi, ili pre tražio od boga da čuva stražu da bi učinio uslugu koju određuje prvi. Međutim, epitet *fere* (ako tako treba podeliti i čitati tu reč) ovde se teško može svesti, uprkos Rouzu, na blagi smisao »koji nije odomaćen, koji pripada spoljašnjem svetu, džungli«, što, uostalom, Mars nije.

Oba stalna elementa formule *luem ruem* (ako je ona uopšte pravilno vaspostavljena) svakako su personifikovana, jer *incurrere* opisuje konkretnu i voljnu radnju, »upasti«; ali je teško tačno odrediti koje su opasnosti tako predstavljene kao ličnosti. Verovatno je u pitanju nešto drugo, a ne upadi ljudskog neprijatelja; u najmanju ruku *lues*, u klasičnoj upotrebi, pre upućuje

[50] A. Alföldi, »Ager romanus antiquus«. *Hermes* 90, 1962, str. 187—213.

[51] E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939, str. 109—280.

[52] P. II: »Leap on the threshold (boundary? border?) and stand there«. Rouz pogrešno tumači *ferae pecudes* (Lucr. I, 14), koje je samo asindeton koji znači *ferae et pecudes*: A. Ernout, *Philologica* I, 1946, str. 119—124. F. Menz, »Zum Carmen Aruale«, KZ. 70, 1951—52, str. 222, zapaža da se *ferus* ne pojavljuje pre Vergilija kao božanski epitet, nego da to može biti, kod samoga Vergilija, »sećanje« na epitet koji je kulturni ili u najmanju ruku vezan za formule.

na bolesti koje mogu masovno uništiti kulture. Demonologija Rimljana nije dovoljno poznata,[53] ali zar oni ne bi, sa tolikim narodima, pripisali zlim duhovima sve ili deo bolesti koje napadaju živa bića? Upravo protiv njih je Rim, glasom arvalske braće, pokretao svog borbenog boga.

Ambarualia pripadaju vrsti lustracija koja ima više drugih vidova:[54] na primer, velika petogodišnja lustracija naroda (*lustrum conditum*), i *amburbium*, isto tako se vrši ophodom žrtvenih životinja i prirodno je da se taj u isto vreme »očisni« i »zaštitni« hod »po granici« odigrava pod znakom borbenog boga, kadrog da zaštiti granični pojas i njegov sadržaj od svakog iznenađenja. Ove ceremonije postavljaju oko njive, oko grada, nevidljivu ogradu preko koje, ako je čuvana, neće preći ne samo ljudski neprijatelji koje već očekuju bedemi ili vojska, nego ni zle sile, isto tako nevidljive, a pre svega one koje prouzrokuju bolesti. U više slučajeva, žrtve sačinjavaju grupu suovetaurilija, koju ćemo malo kasnije ispitati,[55] a koja je karakteristična za Marsa: nerast, ovan, bik. Ali ovi različiti obredi, kao i Ambarualije, pretvaraju Marsa u boga koji je nadležan samo za »zaštitu putem sile«; celokupna njegova funkcija je na toj periferiji koju svečana povorka čini uočljivom; ma šta da štiti njegova lozinka, on je stražar koji deluje na prednjoj strani, na pragu, kako verovatno kaže *carmen Aruale*, i koji zaustavlja neprijatelja, pružajući mogućnost specijalizovanim božanstvima — to su, u Ambarualijama, kako kaže *carmen*, čak i Lari, bogovi tla, i bogovi koje označava reč *Semones*, oživljeni oblik neživog *semina*; Cerera prema *Georg*. I, 338 — da obavljaju tehnički, stvaralački posao, koji se menja prema okolnostima. Nije slučajno što se *carmen* završava ponavljanjem pobedničkim usklikom, koji E. Norden lepo komentariše (str. 228): »Des Erfolg des Gebets, die Rettung aus Not und Gefahr ist gesichert«.

Raspravljajući o vrhovnom bogu, videli smo kako Katonov seljak kopira, za svoju privatnu upotrebu, sa obredom Jupitera Dapalisa, gozbu koju magistrati služe Jupiteru Epulu u njegovom hramu na Kapitolu[56]. Veliki bogovi iz drevne trijade vladaju javnim životom, ali oni predstavljaju funkcije, odgovaraju potrebama, koje isto tako upravljaju životom svake podgrupe, svakoga ognjišta, svakoga pojedinca. Prirodno je, dakle, što ih traže *priuati*. Svrha rituala je tada ograničena na neku sitnu korist — ne više narod, nego *familia*; ne više *ager Romanus* nego *fundus*; ne više *urbs*, nego *uilla* — a darovi su manje raskošni: Jupiterova seoska *daps* svodi se na pečenje i vrč vina. Tako je u Marsovom obredu opisanom u 141. glavi iste Katonove rasprave: njegova *lustratio agri* umanjena je replika velikih obreda u obliku ophoda, a njegovi *suouetaurilia* su *lactentia*, to jest povezuju prase, jagnje i tele. Ali tekst se mora navesti u celini, da bi ta celina osvetlila neke izraze koje pobornici agrarnog Marsa često izdvajaju i iz kojih izvlače neopravdane zaključke.

[53] Među glavnim božanstvima, uz Robigusa, tu su i Febris i, po nekim vidovima, (italska) Mefitis.

[54] Izvan Rima, upor. iguvinski ophod, Tlg. I b 20—23; u Indiji, AV. 6, 28, 2, prati trostruki ophod krave i vatre oko kuće (Whitney i Lanman, HOS. 7, str. 300).

[55] Dole, »Mars«.

[56] Gore, »Jupiter«.

Posle uvodnog darivanja vinom Janusa i Jupitera, evo molitvene formule koju, prema Katonovom predlogu, treba da izgovori gospodar:

Mars *pater*, molim te i preklinjem da budeš blagonaklon, milostiv prema meni, našoj kući i našim ljudima. U tome cilju sam naredio da se *suouetaurilia* pronesu oko mojih polja, moje zemlje i moga imanja:

1. da bi ti zaustavio, suzbio, i odagnao vidljive i nevidljive bolesti, oskudicu i tugu, nepogode i pošasti (*ut tu morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque*);

2. i da bi omogućio proizvodima, žitu, vinovoj lozi, mladicama, da rastu i razviju se (*utique tu fruges frumenta uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris*); da bi sačuvao zdravlje pastira i stada i pružio zaštitu i zdravlje meni, našoj kući i našim ljudima (*pastores pecuaque salua seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*). U tome cilju, da bi očistio moja polja, moju zemlju i moje imanje, i da bi izvršio pročišćenje, kao što sam rekao, budi poštovan žrtvovanjem ovih *suouetaurilia lactentia*...« (Tekst se nastavlja uputstvima u slučaju da prve žrtve ne dobiju *litatio*).

Analiza Marsovih usluga ovde je prikazana na dvema tabelama, koje sam obeležio sa 1. i 2. Prva označava *neprijatelje* protiv kojih se treba boriti i *načine* borbe; druga označava *korisnike* i *korisne posledice* borbe.

Prva predstavlja Marsa u njegovim uobičajenim funkcijama i stavovima: kako se ustremio na neprijatelja, kako motri ili se bori. Kao i *luem ruem* u pesmi arvalske braće, ti neprijatelji su personifikacije nepogoda i katastrofa koje se smatraju napadačima. A delovanje toga boga izraženo je glagolima od kojih se prva dva odnose na vojnu tehniku (*prohibere* »držati na odstojanju, sprečiti pristup«; *defendere* »odbiti u borbi«: dva slučaja se jasno razlikuju, na primer, u Caes., B. G. I, II, 2 i 4), a treći, koji je u pravom smislu religijski, može se objasniti pomoću reči *Auerruncus*, to jest »onaj koji uklanja čisteći«, a koga u svakom slučaju Gell. 5, 12 opisuje kao jednog od malih bogova koje valja umilostiviti *uti mala a nobis uel frugibus natis amoliantur*.

Posle ove prve slike, ima više mesta za pominjanje *novih* usluga, *različitih* radnji boga: udaljavanje bolesti i spoljašnjih nesreća od zemljoradnje ne samo da je nužan, nego i dovoljan uslov za normalan rast biljaka koje su već posejane (rast koji je poveren Larima i Semonima, boginji Telus i Cereri), kao i za zdravlje životinja i ljudi posle rođenja. Da bi se produžila molitva, nema dakle drugog načina nego da se nabroje rezultati božanskog delovanja koje je već opisano sa iscrpnom podrobnošću. Prava formulacija, prava veza između dve tabele bila bi:

neprijatelji protiv kojih se treba boriti:	načini borbe:	korisnici i blagotvorna dejstva borbe:		
VT TV:		VT (podređeno prvom VT):		
morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque	} prohibessis defendas auerruncesque	*fruges frumenta uineta uirgultaque pastores pecuaque bona salus naletudoque maneant*	~	*grandiant beneque eueniant salua sint, mihi domo, familiaeque nostrae*

Ali, moleći Marsa, nastojeći da pridobije Marsa, seljak ga u najvećoj mogućoj meri smatra delaocem, u najvećoj mogućoj meri uvećava pomoć koju traži. Stoga on Marsa pretvara u subjekta *svih* glagola, a *sve* glagole, i u prvoj i u drugoj slici, u prelazne glagole. *Naporedo postavljajući* dva *ut*, od kojih je drugo logično *podređeno* prvome, on kao da udvostručuje broj radnji koje vrši bog:

VT TV... ...	VTIQVE TV (usklađen sa prvim VT)	
	fruges frumenta uineta uirgultaque pastores pecuaque DVISque bonam salutem ualetudinemque	*grandire beneque euenire SIRIS salua SERVASSIS mihi domo familiaeque nostrae*

U stvari, dve serije glagola nisu homogene: glagoli sa prve slike (»držati neprijatelja na odstojanju, odbiti ga, oterati ga«) na konkretan, tehnički način izražavaju, i iscrpljuju, načine fizičkog delovanja boga; glagoli sa druge slike izražavaju, na apstraktan, retorički način, psihološku orijentaciju, nameru istog tog delovanja boga.

Zaključak: ne treba svoditi drugu seriju glagola na označavanje načina delovanja, pa čak ni suviše verno prevoditi njihov smisao. Tako prvi, *siris*, ako ga shvatimo doslovno, ne odgovara: *sinere* znači samo »ne sprečavati«, što se ne može primeniti u ovoj molitvi u kojoj se Mars očigledno posmatra samo kao saveznik, a ne kao kvaritelj raspoloženja. Što se tiče druga dva glagola, jasno je da su izrazi *salua seruassis* i *duis bonam salutem ualetudinemque*, koji su primenjeni na homogene kategorije korisnika (od kojih je druga samo bliža molitelju), praktično istovetni, pošto drugi ne kaže ništa više nego prvi. Pa ipak, zanemarujući sve te razloge koje nameće kontekst, neki su hteli da iz glagola *duis* izvedu dokaz da Mars nije samo »omogućavao« ljudima koji su obrađivali zemlju da budu u dobrom stanju i u dobrom zdravlju terajući od njih bolesti i opasnosti, nego je i »davao«, to jest sam neposredno pružao te prednosti na način bogova lekara ili hranitelja iz treće funkcije. To znači pripisati tome glagolu, poslednjem iz duge serije, značenje koje on nikako nema: *dare bonam salutem ualetudinemque* samo je drugačiji način da se kaže *salua seruare*. Uostalom, *dare* nema nužno smisao »dati«; ono može značiti i »omogućiti«; na primer, *dare iter per prouinciam* (Caes, B. G. I. 8, 3) nije »propustiti« nego »omogućiti prolazak« kroz Pokrajinu; to je pravi ekvivalent za *dare facultatem per Prouinciam itineris faciundi* (*ibid.* I, 7, 5, povodom istoga događaja); tako shvaćeno, *duis salutem* znači prosto *de facultatem salutis seruandae*, »pruži, svojim delovanjem, po svom sopstvenom redu (*prohibere, defendere, auerruncare morbos* itd.), uslove za dobro stanje«, i ništa više ne ukazuje na neku specifičnu aktivnost boga nego, nekoliko redova pre toga, *grandire siris*. Ova sasvim uopštena reč, na ovom poslednjem mestu, ne može da izdrži glomaznu tezu koja se na nju postavlja a molba iz *lustratio agri* nije upućena nekom Marsu koji bi bio drugačije usmeren od Marsa iz pesme arvalske braće.[57]

[57] Ove Katonove formule nikako nisu tradicionalne formule, *ne varietur*, nego pre modeli koje on predlaže, na kojima je on ostavio svoj trag. »Trihotomije«, a pre svega ona u vezi sa planom, koje se uočavaju u ovom poglavlju, u skladu su sa onim što Aulo Gelije, 13, 25

Poslednji argument koji H. Dž. Rouz zadržava, a koji ide u prilog Marsu iz treće funkcije,[58] izvučen je iz jednog drugog seoskog obreda koji Katon opisuje u 83. glavi. Evo njegovog prevoda:

> *Votum* za goveda. — Tako se prinosi *uotum* za goveda, *uti ualeant*. U podne, u šumi, treba dati žrtveni dar Marsu (i) Silvanu, koji se sastoji, za svaku goveđu glavu, od tri funte pšeničnog brašna, četiri i po funte slanine, četiri i po funte posnog mesa i tri vagona vina. Sve te (čvrste) materije stavljaju se u jedan sud, a u drugi sud se stavlja vino. Tu ceremoniju vršiće i slobodan čovek i rob. Odmah po završetku ceremonije, treba potrošiti (hranu), na licu mesta. Nijedna žena ne sme da prisustvuje ceremoniji niti da gleda kako se ona vrši. Dopušteno je da, ako hoćeš, taj *votum* ponavljaš svake godine.

Opis nije sasvim jasan, ali se može protumačiti. *Uotum* je obećanje nekog dara, za budućnost, uslovljenog dobijanjem neke božanske usluge: kada je usluga dobijena, onaj ko ju je primio postaje *uoti reus* i mora da se iskupi, *uotum soluere*. Da bi se tekst uskladio sa tom definicijom, treba smatrati da se prvi deo odnosi na obećanje a drugi na ispunjenje: ili, posle godinu dana, ispunjenje obećanja datog danas, ili, u istom trenutku, ispunjenje obećanja iz prethodne godine. Poslednja rečenica upućuje na ovo drugo tumačenje.[59]

Od dva prizivana božanstva — jer uprkos povremenim pogrešnim tumačenjima, imena dvaju božanstava sigurno su stavljena jedno pored drugog, a ne izmešana, i nije u pitanju neki »Mars Silvanus«[60] — jedno se, Silvan, priziva kao pokrovitelj *siluatica pastio*, letnje paše na šumovitoj planini, koja je u antičko doba bila uobičajena: dakle tamo, *in silua*, daje se i ispunjava zavet, i vrši obred. Na jedno poznato obeležje Silvanovo (Wiss. str. 214) poziva se i zabrana da se *res diuina* odvija u prisustvu žena.

Kada bi bilo u pitanju samo obezbeđivanje hrane koja daje volovima snagu i zdravlje, bio bi dovoljan Silvan, kojim započinje njeno područje. Ali *silua* ima svoje opasnosti, koje ne samo da je okružuju, kao što je bio slučaj sa obrađenom zemljom na onome što se naziva *fundus*, nego je i prožimaju, koje su svuda. U borbi protiv tih opasnosti, Mars je neophodan.[61] On mora da čuva stražu, ne na nekom rubu koji ne postoji, nego u svakoj tački na terenu kojim će gaziti svaka životinja. Dok, u *lustratio arua*, Mars deluje

(24). 13, kaže za Katona besednika: *Item M. Cato... cum uellet res nimis prosperas dicere, tribus uocabulis idem sentientibus dixit.* Međutim, u drugim starim molitvama, ove akumulacije su trostruke (*precor ueneror ueniamque peto, metum formidinem obliuionem, fuga formidine terrore*, itd., u *carmen* iz kartaginske *euocatio*, Macr. *Sat.* 3, 9, 7—10).

[58] *Nav. čl.*, str. 7.

[59] Uprkos Wiss. str. 410, n. 11, ne čini se da je dar iz gl. 131 ispunjenje zaveta iz gl. 83.

[60] Tako H. J. Rose i mnogi drugi: Silvan bi bila samo jedna Marsova »titula«. To je svakako pogrešno, vid. *Commentarius* H. Keila (1894), str. 110—111, sa brojnim primerima nabrajanja običnim ređanjem, koje je on izdvojio iz Katonove knjige (n. pr. 134: *Jano Joui Junoni praefato*). Uostalom da je postojao samo jedan primalac, čemu bi odgovarala dozvola: *id (= far i carnem) in unum uas licelo coniicere, et uinum item in unum uas liceto coniicere?*

[61] Bez sumnje u tom smislu treba shvatiti epitet *Bubetis* koji je dat Marsu u natpisu iz Preneste koji je nedavno otkriven i već dosta komentarisan; upor. *ludi Bubetii* (Plin. N. H. 18, 12), o kojima se ne zna ništa drugo osim da su bile svetkovane *boum causa*.

»okolo«, a agrarni bogovi, Semoni i Cerera, »iznutra«, Marsovo područje ovde se može proširiti na Silvanovo: otuda tesna povezanost između ta dva boga, koju podvlači preporuka da se svi čvrsti darovi stavljaju u jednu posudu, kao i sve vino. Tako da, sa drugačijim strateškim i ritualnim položajem koji proističu iz drugačije uloge i drugačijeg dekora, Mars mora i ovde da bude ono što je uvek i svuda: aktuelni ili virtuelni borac, stražar spreman da ukloni ili uništi neprijatelja.[62]

Semoni-Mars, Silvan-Mars: ova saradnja specijalizovanih bogova i ratnika u zemljoradnji i stočarstvu poučna je. Kao i hlebovi koji se ratnom konju (*bellator equus*) stavljaju oko vrata za vreme oktobarskih ida, ona podseća, ako je potrebno, da su »tri funkcije« stvorene da bi se uzajamno pomagale i dopunjavale, da se one dobro određuju samo u svojoj povezanosti. Kada je u pitanju treća, ova istina se može izraziti i drugim rečima. Uspeh zemljoradnika ili stočara uvek zavisi od dve vrste činilaca: jedni su pozitivni, konkretni, posebni za svaki slučaj, kao što je dobro seme, dobra zemlja, kiša i sunce u pogodan čas, plemeniti mužjak, ženke koje daju dosta mleka; drugi su negativni i jednaki, što znači da ništa ne ometa igru pozitivnih elemenata, da nikakva nesreća — rat, bolest, katastrofa, mraz, vukovi, itd. — ne ukida preimućstva koja je čovek strpljivo prikupio. Teološki, ova razlika određuje dve vrste usluga, upućuje na dva tipa bogova, od kojih se drugi, redovno, svodi na Marsa. Veza čiji je mehanizam drugačiji uočava se, kao što smo videli, između prve i druge funkcije: rat pripada Marsu preko bitke, preko nasilničkih sredstava za pobedu, ali pravno-obredna priprema, auspicije i celokupna providencijalna pozadina pobede pripadaju Jupiteru, koji, u svemu tome, ostaje vrhovni bog koliko i Mars, štiteći seljaka od gomile nesreća, ostaje ratnik.[63]

[62] Čisto »medicinski« recepti za volove u Cat. *Agr.* 70, 71, 73, 103.

[63] Neki su se ponekad služili plesom salijevaca kao argumentom u prilog »agrarnom Marsu« (poslednji je Lambrehts; ali se sam H. Dž. Rouz toga odrekao); onih nekoliko etnografskih podataka koje je upoređivao Frejzer drugačiji su: ples salijevaca ne izvodi se na selu, nego na rimskim ulicama; tu je bez sumnje u pitanju rasterivanje zlih duhova na početku i na kraju sezone rata (R. Bloch, »Sur les danses armées des Saliens«, *Annales, Économies Sociétés Civilisations* 13, 1958, str. 706—715). Ponekad su traženi argumenti u raznim životinjama vezanim za Marsa (osim vuka i kopca, Serv. *Aen.* II, 721, naravno). Iz legende o osnivanju bovijana (samnitski *uer sacrum* koji predvodi bik poslat od strane Marsa i na kraju od njega žrtvovan, ako je Mommsen, *Unteritalische Dialekte*, str. 173, u pravu), neki su zaključili (RL. II, col. 2431) da postoji veza između boga i *bos arator*, ali bik je (upor. *suouetaurilia*) nešto drugo! Iz činjenice da je detlić, ne samo u Rimu, nego i kod Umbrana iz Iguvija, u proročanstvu iz Tjora Matiene i u picenskoj legendi o žrtvovanju prvenaca (*uer sacrum*), Marsova ptica, zaključili su (*ibid.*) da postoji veza između Marsa i zemljoradnje: detlić se oglašava pred kišu; ali da li je baš to dovelo u vezu pticu sa bogom? U tom pogledu mogu se samo praviti pretpostavke, ali ova nije jedina koja je mogućna: detlić kuca i dobovanje njegovog snažnog kljuna karakterističnije je od njegovog kreštanja. Upor. R. Merkelbach, »Spechtfahne und Stammessage der Picenter«, *Stud. in on. di U. E. Paoli*, 1955, str. 513—520; autor daje pregled legendi o životinjama predvodnicama, koje povezuje sa insignijama životinja u rimskoj vojsci (Plin. H. N. 10, 16). O insignijama, vid. Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome, les enseignes*, 1903. Marije je bio prvi, kaže Plin., N. H. 10, 16 (upor. Sall. *Cat.*, 59, 3), koji je generalizovao orla u *signa militaria*. Dotle je orao bio samo prvi u petočlanom nizu, ispred vuka, Minotaura, konja, vepra (*aper; porcus* prema Pavlu-Festu). A. Alföldi, »Zu den römischen Reiterscheiben«, *Germania*, 30, 1952, str. 188, n. II (i lično saopštenje) predlaže da se u ovom očigledno hijerarhijski poređanom nizu životinja prepozna niz velikih rimskih bogova iz republikanskog doba: Jupiter, Mars, Liber pater, Neptun, Kvirin (za ovog poslednjeg, vid. dole, str. 277, n. I, kraj). Lično bih pre podsetio na srodstvo bogova i ljudi ratnika, naročito indoiranskih, kada su u pitanju životinjski oblici: među deset inkarnacija (od kojih je sedam životinjskih) mazdejskog boga pobede, Vərəθragna, nalaze se bik, konj, vepar, soko; vid. *Heur*, str. 125—133. O raznim vidovima *res militaris*, vid. A. Alföldi, *Der frührömische Ritteradel und seine Ehrenabzeichen*, 1952; G.-Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, koji, str. 131, dobro brani »lex regia« iz Fest. 302 L^2 nasuprot Carcopinu.

Bilo da su odrasle ili *lactentia*, mi smo više puta ukazali na grupu žrtvi koje predstavljaju suouetaurilije, karakteristične za Marsa.[64] Posebno, u teoriji o *spolia opima* gde tri boga drevne trijade selektivno dobijaju *prima, secunda* i *tertia spolia*, posvećenje podrazumeva jednog *bos mas* kada je u pitanju Jupiter; kada je u pitanju Mars, »*solitaurilia*« (*suouetaurilia?*); kada je u pitanju Kvirin, jagnje. Običaj je veoma star. Pored grčkih *trittyes* ili *trittoiai*, koji se obično sastoje od istih životinja kao i rimski žrtveni obred, ali čije se različitosti, pa čak i poneki sukob, ispoljavaju, kao i sve u Grčkoj, u teoriji i u praksi, vedska Indija poznaje i jedan paralelan obred, sa namenama i primaocem koji su homologni onima iz *suouetaurilia*: to je žrtvovanje triju životinja zvano *sautrāmaṇī*, to jest upućeno Indri Sutramanu, »dobrom zaštitniku«. Samo u Indiji, kao i kod Iranaca, kanonska lista žrtvenih životinja sastoji se, prema opadajućem redosledu, posle čoveka i konja, vola, ovna i jarca, sa izuzetkom vepra, dok su u Rimu uobičajene žrtve, osim konja (pošto izgleda da je čovek isključen iz državnog rituala), vo, ovan i vepar, a samo nekoliko pojedinačnih obreda obuhvataju i jarca. Prema tome Indri se žrtvuju tri poslednja *paśu* — jarac, ovan, bik.

U obrednim knjigama poznate su dve vrste sautramana. Jedna je uključena u prinošenje žrtve prilikom kraljevog posvećenja (*rājasūya*), druga je slobodna. Predmet ove poslednje je, u osnovi, »lečenje« (*Śat. Brāhm.* I, 6, 3, 7), očišćenje (*pavitra, ibid.* 12, 8, 1, 8); ona oslobađa prinosioca žrtve svakog neprijatelja koji mu je uzeo snagu (*indriya, ibid.* 12, 7, 1, 3), razrešava od svakog greha (*pāpmanaḥ, ibid.* 12, 8, 16), a isto tako — pojam vredan pažnje — i leči od iscrpljenosti, materijalne i mistične, u koju je prinosioca žrtve dovelo prethodno izvršeno žrtvovanje tela; posle žrtvovanja tela, kaže *Śatapatha Brāhmaṇa*, on se oseća ispražnjenim; odmah posle žrtvenog obreda *sautrāmāṇi*, »kao krava koja, pošto je pomuzena, ponovo nabrekne«, on ponovo stiče snagu (*ibid.* 12, 8, 2, 1—2). Obredna muža iz Katjajane (19, 1) predviđa pet slučajeva, naročito slučaj brahmana koji je povratio posvećeno telo, telo svrgnutog kralja, telo jednog *vaiśya* koji je u isto vreme *alampaśu* i *apaśu*, to jest može da ima stoku, a ipak je nema. Vrstu sautramana koja se uključuje u obred posvećenja određuje smisao vezan za kraljevsku funkciju, ali preventivno, a ne kurativno.

[64] P. Veyne, »Le monument des suovétauriles de Beaujeu«, *Gallia*, 1959, str. 79—100; 1962, str. 410—412 (religijski reljef koji se čuva u lionskom muzeju). Upoređivanje *suouetaurilia* i *sautrāmaṇī* razvijeno je u drugom ogledu iz zbirke *Tarpeia*, 1947, str. 117—158; bibliografija indijske ceremonije, str. 119, naročito A. Weber, »Über den Rājasūya«, APAW. 1893, 2, str. 91—106; A. Hillebrandt, *Ritual-Literatur*, 1897, str. 159—161; vid. na kraju P.-E. Dumont, »The Kaukili-Sautrāmaṇī in the Taittiriya-Brāhmaṇa«, *Proc. of the Amer. Philol. Society*, 309, 1965, str. 309—341.

Pored redovnih i periodičnih izvođenja javnog kulta, pored privatnog i povremenog vida koji ima *lustratio agri, suouetaurilia* se svetkuju i kao ispaštanje posle slučajnih grešaka vezanih za religiju, na primer da bi se ispravilo neko veliko zlo, neka povreda verskog prava vezana za *deuotio*: poznato je da rimski general, da bi izgovorio formulu koja ga predaje, njega i neprijateljsku vojsku, boginji Telus ili bogovima Manima, stoji na koplju položenom na zemlju; to koplje ne sme da padne u ruke neprijatelju; ako ga neprijatelj uzme, treba prineti *suouetaurilia: si potiatur, Marti suouetaurilibus fieri* (Liv. 8, 10, 14). Ili, za vreme Vespazijana, pre obnove Kapitola koji je izgoreo (ostaci starog hrama bačeni su u baru po nalogu haruspika), teren je očišćen *suouetaurilibus*, i tek kasnije, kada je utroba stavljena na tratinu, pretor koji je rukovodio ceremonijom prizvao je kapitolske bogove *Iouem Iunonem Mineruam* (Tac. *Hist.* 4, 53). Jedini put kada se tačno kaže da *suouetaurilia* prate lustraciju vojske pre neke vojne operacije, ova predstavlja upad koji treba da dovede na vlast novog partskog kralja *robore legionum sociorumque* na mesto odbeglog kralja (Tac. *Ann.* 6, 37).[65] Bez drugog komentara, vidimo da, za rimske, kao i za indijske liturgiste, tri žrtve nižeg reda sa uobičajene liste koje se zajedno prinose na žrtvu ratničkom bogu predstavljaju delotvoran lek, koji može i da spreči i da leči.

Kao što se gotovo uvek događa, u Rimu su nam poznate samo činjenice, a ne, shematski, teorija koja ih je podržavala ili ih je podržavala u početku. Indijske knjige pak obilato komentarišu celokupne i podrobno opisane obrede koje propisuju, a, za homologne celine, indijski komentari često omogućavaju da se shvate i rimske činjenice. To je ovde slučaj. Zanimljiva je pojmovna struktura koja objašnjava obred *sautrāmaṇī* (*Śat. Brahm.* 12, 7, I, 1—14): iako predstavlja žrtvovanje Indri, ona dodaje ovom bogu koji pripada ratničkom nivou, ili pre stavlja mu na raspoloženje kako bi mu dala snagu (etiološki mit na tome insistira), tipična božanstva trećega nivoa, Sarasvatu, reku u pravom smislu, i Ašvine, a to znači da su u toj hijerarhiji udruženi, sa izuzetkom gornjeg elementa i dopunjeni jednom životvornom boginjom, drugi i treći element stare trofunkcionalne kanonske liste Mitra-Varuna, Indra, Nasatje (= Ašvini). A taj skup dostiže vrhunac u Indri, kome se sve podređuje.[66] Postoji uostalom paralelizam između žrtava i božanstava, pošto bik ide posebno Indri, koji ostavlja ovna boginji Sarasvati a jarca Ašvinima. Tako, u okolnostima u kojima se neodložno mora ispraviti nešto što je u poretku sveta osramoćeno ili ukaljano, ili kada se taj poredak ili ta stvar mora zaštititi od predvidljive opasnosti, nastaje neka vrsta mobilizacije

[65] Bez sumnje aluzijom na dole pomenuti obred, str. 251, n. I, *Dictionnaire Étymologique*, Meillet-Ernout upoređuje sa suovetaurilijama (s. v.) jedno indijsko žrtvovanje konja, vola i ovna (*sic*) i dodaje da, »u latinskom«, žrtvu prinose »seljaci«. Ovo ograničenje nije tačno: ovde treba navesti sautramane, u kojima mogu da učestvuju i *vaiśya*. O suovetaurilijama, vid. D. Nony, »Recherches sur les représentations du sacrifice des *suouetaurilia*«, *Annuaire* de l'Ecole Pratique des Hautes Études, IV^e Section, 1966—1967, str. 521—526 (osnovna postavka). CIL. II, 3820, pominje (provincijalno) prinošenje žrtve »Dijani Maksimi«: tu se prinosi, bez sumnje po ugledu na suovetaurilije, »uaccam ouem albam porcam«. U Ov. *Am.* 3, 13, žrtve određene za *sacra* Junone iz Falerija su *iuuencae* (i *uituli*), *porcus, dux gregis* (ovan), ali nisu organizovane u trijadu, a lista nije iscrpna (isključene su samo koze).

[66] *Tarpeia*, str. 122—131.

treće, okrepljujuće funkcije, u službi boga koji se, osnažen njome, upliće, i to se upliće sam. *Suouetaurilia* svedoče o takvoj mobilizaciji, ne u odnosu na bogove, pošto tu Mars nema saveznika, nego u odnosu na žrtve: svinje se, u Rimu, posebno prinose božanstvima plodnosti zemljišta [*sus plena* koja se žrtvuje boginji Telus, kao i Maji, koja se smatra varijantom boginje Telus; krmača koja se žrtvuje Cereri za vreme Cerealija, kao izričita suprotnost govečetu (*bos*); *porca praecidanea* koja se prinosi boginji Telus i Cereri pred žetvu]; što se tiče ovna, ako je on, u Rimu, sasvim uobičajena žrtva, barem u strukturi *spolia opima* gde »*solitaurilia*« predstavljaju dar upućen drugom elementu, Marsu, propisani dar sa diferencijalnom vrednošću za treći element, za Kvirina, jeste *ouis*. A, u oba slučaja, vrhovni bogovi, Varuna, Jupiter, pojavljuju se, ili se u najmanju ruku poštuju samo u dodatnim ili sporednim obredima (za Jupitera, u *praefatio* iz Katonovih *suouetaurilia lactentia*): jer postoje opasne okolnosti kada se funkcija vrhovnog boga povlači pred ratničkom funkcijom: tada se u Rimu pojavljuje Kamil sa svojim *magister equitum*, a u našim modernim društvima komandant u opsadnom stanju[67]. Ova uporedna razmišljanja, koja osvetljavaju najznačajnije rimske obrede, dopunjavaju naša saznanja o samome bogu[68].

Utvrđeno je osnovno jedinstvo funkcije rimskoga Marsa: nema nikakvog razloga da se stavlja na početak agrarno značenje na koje ne ukazuje nijedan od tobožnjih znakova otkrivenih u klasičnom razdoblju. U doba republike, taj bog je isto tako ostao neobično postojan, čak i ako je njegova društvena podloga prevazišla patricijat, a, evolucijom vojnih stvari, ljudska oblast njegovog delovanja, *milites*, proširila se na sve građane. Poistovećivanje sa grčkim Arejem, osim u književnosti i umetnosti, nije osetnije ni izmenilo ni obogatilo ovaj tip boga. Moraćemo da sačekamo da Julije Cezar obznani svoje poštovanje prema njemu, zatim da se pod imenom Osvetnika uvede njegov kult, da bismo prisustvovali nekim promenama čiji će vidljivi znak biti podizanje svetilišta na Kapitolu, na Avgustovom Forumu. Što se tiče bliskosti između Marsa i Venere, iz koje je Lukrecije u prologu svoje poeme izvukao stihove pune značenja, a koja postoji samo između Areja i Afrodite, ona će dobiti na značaju, uprkos lektisterniju iz 217, tek za vreme Julija, Venerinih potomaka.

Za razliku od Jupitera, Mars je usamljenik. Za njega nije vezano nijedno potpuno samostalno božanstvo[69]. Nerio i Moles, na koje je gore ukazano, samo su bića koja izražavaju njegova dva obeležja. Ako je prva dobila od

[67] *Tarpeia*, str. 126, 128, 154—158.

[68] Jedan drugi indijski obred predviđa drugi trojni skup, isto tako preuzet sa liste koja je već indoiranska (*Tarpeia*, str. 132): *aśvamedha* povezuje sa konjem, u trenutku prinošenja žrtve, jednu vrstu bika i jednu vrstu jarca (Dumont, str. 156 = § 464; str. 175 = §§ 496, 500). *Avesta* zna za mitska prinošenja žrtvi, što je bez sumnje razvijanje stvarnih žrtvenih obreda, gde je udruženo sto konja, hiljadu volova, dve hiljade ovnova za Anahitu: *Yašt* 5, 21 i Darmesteterova beleška, *Le Zend Avesta* II, str. 372; za Drvaspu: *Yašt* 9, 3. Ništa slično nije uočeno u Rimu prilikom oktobarskog žrtvovanja konja, jedine okolnosti u kojoj je konj žrtva, ali vid. dole, str. 465—467.

[69] Ne govorim o nižim božanstvima, dole, str. 255, n. 1.

pesnika privid ličnosti, ona nije stekla kult; najviše što je dobila, po opštem mišljenju, jeste to da je, kada se pominje oteti plen koji se spaljuje na bojnom polju u čast Marsa i Minerve (Liv. 45, 32, 2; App. *Pun.* 133: neprijateljsko oružje, naprave i brodovi koji se spaljuju kao dar Areju i Ateni), *Minerua* približni helenski ekvivalent za *Nerio*. Kada su u pitanju *Moles Martis*, jedini trag nekog kultnog čina datira iz vremena Avgusta, u jednoj *supplicatio* koja podseća na osvećenje svetilišta Marsa Osvetnika na Kapitolu (CIL. X, 8375, iz Kume). Palor i Pavor (Liv. I, 27, 7) bez sumnje nisu čak ni autentični (Wiss., str. 149). Među apstrakcijama, Virtus i Honos će dobiti svetilišta tek krajem III veka, a Viktorija početkom drugog; uz to, ako prve dve, koje su smeštene u blizini hrama kod Kapenskih vrata, još i mogu da prođu kao »martovske«, ideologija treće, kao i mesto i *natalis* njenog hrama, ovu uvršćuju u krug Jupitera Viktora. Najzad ni Belona, staro božanstvo, ne gradi strukturu sa Marsom, a njena uloga i njena skica razlikovale su se od Marsovih[70].

Na kraju ove studije o rimskom Marsu, biće korisno nekoliko napomena o drugim italskim Marsovima, jer su pobornici agrarnog Marsa, potisnuti iz metropole, u njima ponekad tražili utočište i potporu[71]. Pošto se ono što znamo o tim provincijalnim kultovima svodi na kratke natpise, na likovne spomenike, na letimične naznake u književnosti, interpretativni proces, koji nanosi toliko štete kada više nije pod nadzorom velikih diskurzivnih dosijea, dao je sebi punu slobodu. Zatim, zaboravljajući da je velika većina dokumenata nastala posle pobede i da nosi pečat osvajača, neki su hteli, na osnovu tih tumačenja, da rekonstruišu jedan italski tip koji je stariji od rimskog, tobože »izmenjenog« tipa. Međutim, pobliže posmatrano, ono malo saznanja koja možemo steći iz tih nekoliko slika, iz tih sporadičnih naznaka, iz tih stotinak natpisa sastavljenih bilo na latinskom, bilo na drugim indoevropskim jezicima poluostrva, bilo na etrurskom, — i od kojih većina ne služi ničem drugom osim da utvrdi, tu i tamo, postojanje Marsovog kulta i njegovih sveštenika (*flamen* u Ariciji, *Salii* u mnogim latinskim gradovima, *sodales* u Tuderu u Umbriji, kod samnitskih Frentanaca), — izvanredno je usaglašeno sa onim što pokazuje Rim. Evo najbitnijeg. U Falerijima, Tit Livije uočava, u vreme Hanibala, »da su se kocke smanjile i da je jedna od njih pala, pokazujući natpis: *Mars zamahnu kopljem*« (22, I, 11); ma kako da treba shvatiti te *sortes*, Marsov *telum* podseća, videli smo, na *hastae Martis* iz »kraljeve kuće«, čije je treperenje bilo preteći znak. U mnogim gradovima u Laciju, tokom istih teških godina, evidencija čuda pokazuje da *Lanuuii hastam se commouisse* (21, 62, 4, koplje ratničke Junone), *hastam Martis Praeneste sua sponte promotam* (24, 10, 10).

U Tuskulu (Lacij) jedan oficir kaže, u jednom natpisu (CIL. I² 2, 49), *M. Fourio C. f. tribunos militare de praidad Maurte dedet*: ako Furije daje Marsu deo plena, nije li to zato što je taj bog doprineo njegovoj pobedi? U

70 Dole, str. 395—396.

71 G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, 1940. Ono što sledi kratak je pregled jedne rasprave iz NR. str. 58—71.

Telsiji (Samnij), jedna kratka posveta (CIL. IX, 2198) upućena je *Marti inuicto*, gde je epitet nadmeno ratnički, a u Interamniji (Picen) jedna druga je upućena *(M)arti pacife(ro)*, gde *pacifer* sigurno nije »miran«.

Na jednoj strani metalnog novca južne Italije nalazi se Marsova glava, sa bradom ili bez brade, a na drugoj Belona (Lukanija), ili Nika koja je ovenčana ili ovenčava neki trofej (Brucij), ili pak konj u galopu ili konjska glava (Kampanija). Poistovećenje sa grčkim Arejom, koje je očigledno, dokazuje u najmanju ruku da je ovaj bog, na svim ovim mestima, smatran ratničkim. Sa Marsovim proročanstvom posredstvom detlića, bez određivanja ili ograničavanja nadležnosti, koje Dionisije iz Halikarnasa opisuje u Tjora Matieni, u zemlji sabinskoj, s pravom je upoređivan jedan dragi kamen koji predstavlja detlića nagnutog nad stubom obavijenim zmijom, ispred koga se nalazi *ratnik*, dok jedan ovan na kolenima očekuje da bude prinesen na žrtvu[72].

Jedan od najzanimljivijih dokumenata nalazi se na kovčegu otkrivenom 1871. u Palestrini-Prenesti, latinskom gradu koji se rano otvorio prema etrurskom uticaju. Među bogovima posmatračima, čija su imena napisana na provincijski način, *Juno, Jouos, Mercuris, Hercle, Apolo, Leiber, Victoria, Diana* i *Fortuna*, središnji prizor povezuje *Meneruu* i *Marsa* u nekom zagonetnom poduhvatu. Sasvim nag ali sa šlemom na glavi, sa štitom u levoj, a podignutim malim kopljem u desnoj ruci, Mars kleči iznad velikog meha čiji je otvor širi od razmaka između njegovih raširenih nogu i koji kao da je napunjen nekom uzavrelom tečnošću. *Menerua*, koja je nagnuta, levom rukom ga pridržava za donji deo leđa, a desnom prinosi njegovim ustima neku vrstu palice. Iza boginje, na gomili kamenja, nalaze se njegov štit i njegov šlem sa dugom perjanicom, a iznad njenog potiljka mala krilata Viktorija koja leti. Najzad, iznad celog tog prizora, presecajući friz, sedi troglava životinja, pas ili vuk.

Sa tim kovčegom upoređivana je mala zbirka etrurskih ogledala na kojima su prikazani, jedni pored drugih, brojni prizori i na kojima se pojavljuje, različito označen, *Maris*, to jest, pozajmljen, italski Mars. Na jednom se nalazi prvo mladić, označen rečju *Leinθ*, u sedećem položaju, nag, sa kopljem u ruci i sa detetom po imenu *Mariśhalna* na kolenima; zatim *Menrua* koja kupa u amfori mladića po imenu *Mariśhusrnana*; najzad, neimenovani treći čovek, nag, oslonjen o koplje. Na drugom ogledalu predstavljena je prvo *Turms* na čijim je kolenima *Mariśisminθians*[73]; zatim *Menrua* koja je naoružana, oslonjena desnom rukom o koplje, i koja vadi iz amfore mladog Marišhusrnanu; najzad izvesni *Amatutun* koji nosi Marišhalnu; *Hercle* stoji sa svojim maljem ispod središnjeg prizora. Čini se da i druga ogledala pokazuju da su Mars, ili tri mlada Marsa, Herkulovi sinovi (*Marshercles*). Gustav Hermansen, koji je napravio ova korisna poređenja, isto tako je i pronicljivo podsetio na jedan tekst iz Elijanove *Šarene istorije*, 9, 16: *Marès*, kako tu čitamo, predak italskih Auzonaca, živeo je sto dvadeset

72 Hermansen, str. 96—97; 84. O svemu ovome, videti više pojedinosti u dodatku, str. 662—665.

73 O tom imenu, vid. »Étrusque *Mariś Isminθians*«, RPh. 28, 1954, str. 9—18.

tri godine (zbir koji se može objasniti etrurskim teorijama brojeva: Censor. 17, 5) i imao je povlasticu da vaskrsne dva puta i da živi tri života, čime se pridružuje kralju Erilu (Herulus) koga je Euandar morao da pobedi tri puta zato što mu je Feronija, njegova majka, podarila tri duše (Verg. *Aen.* 8, 563).

Ovo predanje zapravo podseća na prizore na ogledalima i njime se možemo poslužiti, obazrivo, da bismo ih protumačili, ali treba posebno istaći ono što je u tim prizorima stalno: ratnički element. Ako oružje koje na jednom od ogledala nosi *Menerua* i koje je postavljeno na kovčežiću iza nje nema značaja, pošto Etrurci toj boginji izdašno pripisuju atribute njene *interpretatio graeca* Atene, čisto italski Mars na kovčegu je naoružan, a nagi mladići, oslonjeni o svoja koplja, pojavljuju se u poslednjoj sceni na ogledalima. Bez sumnje su u pitanju scene posvećenja, ali ratničke, a ne samo »mladalačke«, kako nagoveštava G. Hermansen; trostruka životinja koja je u pozadini prizora, kupanje u velikom mehu ili u amfori uputili su me, u tom smislu, na jedno tumačenje koje ovde nema mnogo značaja.[74] U svakom slučaju, ne vidi se šta u tim likovnim predstavama može da potkrepi tezu o Marsu koji je u vezi sa plodnošću.

Kao što se ne vidi ni u iguvinskoj lustraciji, jedinom obredu koji je poznat u pojedinostima izvan rimskog područja.[75] *Mart-* je tu, kao što znamo, drugi u trijadi bogova *Grabouii*; više nižih božanstava iz njegove grupe označeno je epitetom *Martio-*, a sama grupa, ako se tako može reći, ima dva sprata: prvi sa *Çerfo-Martio-*, drugi, preko toga *Çerfo-*, sa *Tursa Çerfia Çerfer Martier* i sa *Prestota Çerfia Çerfer Martier*, to jest »T. Ç. (i P. Ç.) sa Ç. M.«. Prestota i Tursa imaju mogućan smisao: druga je ženski »Terror«, a prva je »Praestes«, reč koja je sama po sebi dosta uopštena, ali koja je u zbirci rimskih božanskih titula predviđena za Jupitera, u vezi sa Herculom Viktorom (kao tobožnjim utemeljivačem kulta: CIL. XIV, 3555), i za jednu vrstu Lara, a to su Lari *Praestites*, čuvari koji, prema Ovidijevom suviše etimološkom komentaru (F. 5, 136—137), bde nad gradskim zidinama. Celom skupu bogova upućuje se molba da uplaše i prepadnu (*tursitu tremitu*), da unište, da zarobe, itd., neprijatelje; samo se *Prestota Çerfia Çerfer Martier* moli da od iguvinske zajednice odvrati svako zlo i usmeri ga ka neprijateljskoj zajednici; najzad, od jedne druge Turse, koja je *Jouia*, traži se, kao i od cele Marsove grupe, a u skladu sa njegovim imenom, da uplaši, da prepadne, itd. neprijatelja. Sve to ostavlja Marsa, koji je eponim toga skupa, u njegovom ratničkom elementu, pošto dve Turse, »Strahovi«, od kojih je jedna Marsova, a druga Jupiterova, bez sumnje upućuju na dva moguća izvora tog teškog stanja: to je ili logična, prirodna posledica jačih udara neprijatelja, ili je nastalo pod dejstvom nekog čuda, opadanja morala

[74] NR. str. 65—66.

[75] NR. str. 66—70. »QII. 8, Ombrien *Tursa*«. *Lat.* 20, 1961, str. 253—257. O tim imenima nižih božanstava skovanim od prideva izvedenog iz imena jednog višeg božanstva (u Umbriji, *Çerfus Martius*; u Laciju, *Numisius Martius* CIL I[2] 32, itd.), pored imena skovanih od genitiva imena višeg božanstva (*Nerio Martis, Moles Martis*, itd.), vid. ME. III, prvi deo, gl. III, § 5. Upor. dole, str. 399. Za različite tipove dvostrukih imena etrurskih bogova, vid. M. Pallottino, SE. 30, 1962, str. 303—304.

vojske koja je već bila na domaku pobede posle neobjašnjivog preokreta (upor. Jupiter Stator u legendi o Romulu). U tim uslovima, potrebna je čvrsta manhartovska vera da bi se *Çerfus Martius*, čije su najbliže saradnice *Tursa* i *Prestota*, smatrao muškim ekvivalentom rimske Cerere i da bi se na toj igri reči zasnovalo agrarno tumačenje Marsa i celokupne Marsove grupe, kome protivreči kontekst: etimolozi nemaju to pravo, a uostalom umbrijsko *-rf-* možda je nastalo od jedne druge grupe, a ne grupe **-rs-*.[76]

Sve u svemu, ma sa koje strane da posmatramo taj problem, i u Rimu i u Iguviju, i u Etruriji, pažljiva provera argumenata ostavlja Marsa u njegovom tradicionalnom određenju, kao ratničkog boga i boga ratnika.

[76] Vid. već Wiss. str. 192, n. 9; i gore, str. 222; upor. dole, str. 379.

V

KVIRIN

Ako Kvirin postavlja tumaču sasvim drugačije probleme nego Jupiter i Mars, to je zato što ih je postavljao još Rimljanima i što su još Rimljani pretrpali njegov dosije hipotezama kojima će moderni izučavaoci, naši savremenici, zamagliti druga dva boga. Ali i same te stare hipoteze su zanimljive, jer u svoje vreme nisu bile sasvim beskorisne i, barem u svome polazištu, otkrivaju autentična obeležja.

Božanski lik koji smo gore ocrtali na osnovu poznatih obreda koje je služio *flamen Quirinalis*, praznika *Quirinalia*, etimologije i božanskog okruženja Kvirina, i sam je složen, i bog je bez sumnje bio, od samoga početka i po svojoj prirodi, složeniji od svoja dva viša saradnika: to je robovanje vezano za »treću funkciju«, koja je, po samoj svojoj prirodi, više od drugih uključena u konkretno. **Couirīno-* je, po svome imenu, pokrovitelj ljudi posmatranih u njihovoj organskoj celovitosti. On ostavlja Jupiteru i Marsu ideološku superstrukturu, i stara se o opstanku, o blagostanju, o trajanju te društvene mase; on to čini na prozaičan način, time što vodi računa o žitu, on ili njegov flamin, od sazrevanja do sušenja, preko smeštanja u ambare. Ali sam predmet te službe svrstava ga u veliku grupu božanstava od kojih svako ispunjava neki drugi uslov, neki drugi vid toga opstanka, toga blagostanja, toga trajanja: personifikovano obilje i bog zatvorenog zrna, boginja cvetanja, bogovi tla, boginje porođaja, i mnogi drugi; dok je Mars jedini a Jupiter ostaje daleko ispred bledih božanstava stavljenih na njegov nivo, Kvirin je zapravo samo *unus inter pares* i posebne okolnosti ga mogu navesti da se povuče, čak i u iskazu trijade, iza nekog od svojih mnogobrojnih, bolje prilagođenih ekvivalenata.[1]

[1] Gore, str. 182—186. O Kvirinu postoji tendenciozna i zbrkana monografija: Carl Koch, »Bemerkungen zum römischen Quirinus-kult«, *Zeitsch. f. Rel.-u. Geistesgeschichte* 5, 1953, str. 1—25 (povodom toga vid. moja zapažanja u REL. 31. 1953, str. 189—190); uneto u posthumnu zbirku *Religio*, 1960 (o njoj vid. moj prikaz, RBPhH. 39. 1961, str. 1327—1328); i, od istoga pisca, članak »Quirinus« u RE. 24, 1963, col. 1306—1321.

U taj u isto vreme složen i skroman lik, koji je samo sastavni deo celine koju predstavlja a kojom ne vlada, dve pojave su unele, dosta rano, u svakom slučaju pre prave istorijske epohe, više osobenih crta, ali i duboke promene. To je, ukratko, njegovo poistovećenje sa Romulom i njegovo povezivanje sa Marsom.

Za pesnike Avgustovog veka, Kvirin je Romul koji je obogotvoren posle smrti, *genitor Quirinus*, i gotovo da je samo to. Kada oni prave aluziju — a to nije tako retko — na staru trijadu, treći element je uvek tako shvaćen. U jednoj sceni koja datira možda još od Enija, tri boga koje je helenizacija mitologije pretvorila u dedu, oca i sina, često se sastaju, a Mars traži od Jupitera da, u ime jednog starog obećanja, otme Romula od zemlje i unapredi ga u Kvirina. Tako Ovidije kaže (*Met.* 14, 805—828, sa uočljivim poigravanjem sa *Quirites-Quirinus*):

> Tacije je umro i ti si vladao dvama narodima, Romule, kada Mars, stavljajući svoj šlem, reče *ocu bogova i ljudi*; »Došlo je vreme, oče moj...« Svemoćni potvrdi... *Gradivus* uđe u svoje kočije i, dok je, već kao kralj, Trojanac delio pravdu svojim Kviritima, on ga ote... Njegovo lice postaje lepše, i, dostojniji nebeskih gozbi, on postaje *Quirinus*, odeven u svečanu togu.

U više odlomaka iz *Kalendara praznika*, pesnik varira tu temu: već na početku, na primer, Janus sažima u tri imena jednostavnost prvobitnog Rima (I, 197—202):

> Bogatstvo se više ceni danas nego u onim starim vremenima kada je narod bio siromašan, kada je Rim tek bio nastao, dok je *Quirinus*, sin Marsov, stanovao u običnoj kolibi a trske iz reke predstavljale njegov oskudni ležaj. *Jupiter* je jedva uspevao da stane u svoj skučeni hram, a u desnoj ruci je držao glinenu munju.

Ili pak u šestoj knjizi, 51—54, Junona, buduća zaštitnica Rima, izjavljuje:

> Nijedan mi narod nije draži. Ovde hoću da budem poštovana, ovde hoću da delim hram sa svojim Jupiterom. Sam *Mars* mi je rekao: »Poveravam ti ove bedeme, bićeš moćna u gradu svoga *unuka*«. Ove reči su se obistinile...

Ovakvo viđenje stvari moralo se dopasti dinastiji koja se rađala i služilo je svojoj svrsi: povezati latinsko i trojansko poreklo, Romula i Eneade, to jest Julije. Naime, u onome što će postati opšteprihvaćena verzija apoteoze osnivača, svedok, jemac, onaj koji je prvi imao viziju novoga boga i čija je reč spasla od narodnog gneva senatore osumnjičene za ubistvo, nosi ime Prokul Julije, koje je dvostruko sumnjivo. On se zakleo onim što je najsvetije da mu se, kada se vraćao iz skupštine, prikazao Romul, veći i lepši nego ikada, pod blistavim oružjem. »Bogovi su odlučili, Prokule, rekao je osnivač Rima pretku Cezara, da se, pošto sam, iako nebeski, tako dugo boravio među ljudima i osnovao grad koji će prevazići sve druge po moći i slavi, vratim na nebo. Zbogom dakle. Reci Rimljanima da će se negova-

njem umerenosti povezane sa hrabrošću, uzdići do vrha ljudske moći. Što se mene tiče, ja ću, pod imenom Kvirin, za vas biti blagonakloni bog«. Plutarh, koji prenosi ovaj mudar savet (*Rom.* 28, 4—5), dodaje da Prokulov karakter i zakletva nisu dopuštali nikakvu sumnju i da su, u zanosu, odbacujući svoje sumnje, Rimljani počeli da prizivaju Kvirina.

U kome su se razdoblju Kvirin i Romul tako sreli? »Prokul Julije« iz Albe u svakom slučaju se kasno umešao: on je manje svedok apoteoze osnivača, a više pretenzija loze Julija, koja je govorila da je poreklom iz Albe; to znači da se nije mogao pojaviti mnogo pre početka prvog veka stare ere. Ali nemamo prava da zaključimo, kao što često biva, da je celokupna istorija izmišljotina toga vremena, smicalica Julija: oni su lako mogli u nju da uključe svoga pretka, da svojim imenom nazovu čoveka kome se ukazalo priviđenje. Tako se zloupotrebljava neverica koju pokazuje Ciceron u pogledu Romulovog pretvaranja u boga u *De republica*, 2, 20, gde se uostalom skepticizam više odnosi na poštenje svedoka nego na samu činjenicu, koju Ciceron naprotiv potvrđuje Romulovim izuzetnim vrlinama i zaslugama. Taj stav, kažu, dokazuje da je sredinom prvoga veka poistovećenje još bilo sveže i nesigurno. Nikako: bilo da je ono novijeg ili starijeg datuma, shvatamo da su iole kritički nastrojeni duhovi zauzeli izvesno odstojanje prema njemu. U stvari, ima razloga da se smatra da je ta operacija izvedena mnogo ranije, u vreme kada su same legende o nastanku Rima poprimale svoj konačni oblik. Mora da su već tada »naučnici« predložili dve suprotne koncepcije, Kvirin-Romul i sabinski Kvirin, i mora da je već tada to opredeljenje moralo dati povoda za dve orijentacije, dve političko-verske upotrebe Kvirina od kojih nijedna ni druga, uključujući i pritisak Julija i ozvaničenje Kvirina-Romula, nije uklonila svoju suparnicu i nije prevazišla nivo verovatnih mišljenja. Za dokaz uzimam, s jedne strane žrtvene darove iz 296, a s druge strane sabinske ratove iz 290.

Već sam podsetio na priču o uplitanju bogova u sentinsku bitku i žrtvenim darovima koji su ga pripremili[2]. To je važno svedočanstvo zato što su darovi nesumnjivo autentični i što je, iako je priča o toj bici i njenim čudima isto tako nesumnjivo iskonstruisana, ta konstrukcija verno pratila događaj: sam Tit Livije kaže da je bitka kod Sentina dala povoda za dvostruku književnost, grubo epsku u pesmama vojnika (10, 30, 9), i izrađeniju u amplifikacijama (*ibid.*, 4—7). Godine 296, patricijski i plebejski magistrati naručuju umetnička dela ili radove koji izražavaju poštovanja prema odgovarajućim bogovima, prvi za patricijske bogove Jupitera i Marsa, kao i, »pod sisama vučice, dečaka osnivača grada« (*simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae*)[3], a drugi za plebejsku boginju Cereru (10, 23, 11—13). Naredne godine, na bojnom polju, bogovi ispoljavaju svoje zadovoljstvo na različite načine: prvo jedan vuk, koji podseća u isto vreme i na Marsa i na Romula, borcima uliva hrabrost (10, 27, 8—9); zatim Telus, bliska saradnica Cererina, preokreće kritičnu situaciju prihvatajući *deuotio* plebejskog konzula (28, 12—29, 7); najzad Jupiter, podstaknut jednim zavetom, podaruje konačnu pobedu preživelom patricijskom konzulu (29, 14—16).

Primaoci žrtvenih darova, umetnički predmeti ili radovi, namere edila, godine 296, bili su svakako *homogeni*. Da li se može zamisliti da su, u Jupiterovom, Marsovom i Cererinom slučaju, kipovi, posude, pločnik bili, u pravom smislu reči, darovi, čija je svrha bila da odobrovolje natprirodna bića, dok je bronzana Vučica bila samo beskoristan estetički izraz, bez namene i bez svrhe? Prema tome, blizanci osnivači, ili pre osnivač (pošto je njegov brat bio prisutan samo u likovnim predstavama, jer je *simulacrum* bio slika njegovog detinjstva), i sam je smatran ne samo velikim pokojnikom, nego i bićem koje slobodno deluje iz drugog sveta, koje je sposobno za blagonaklonost i pokroviteljstvo, to jest slično bogu, — i Rimljani od kojih su potekle epske priče o bici iz naredne godine upravo tako su protumačili postupak svojih edila, pošto je vuk koji se pojavljuje pred samu bitku znamenje koje podjednako pripada i Marsu i osnivaču[4]. No, i pre i posle ovoga datuma, Romulov božanski kult je postojao — *parentatio*[5] je nešto sasvim drugo —, samo u njegovom poistovećenju sa Kvirinom. To je jak razlog da se u žrtvenom daru iz 296. vidi prvo svedočanstvo toga poistovećenja. Na to se nadovezuje drugi razlog: udruživanje Jupitera i Marsa u trijadu sa nekom drugom božanskom ličnošću već nagoveštava da je taj treći element imao vrednost Kvirina, da je bio stavljen (i da je prema tome mogao, pojmovno, da bude stavljen) na mesto Kvirina da bi izgradio obnovljenu varijantu drevne trijade, što se najbolje može objasniti ako je Romul *bio* Kvirin.

Ali, u tim teškim godinama, Kvirin nije samo Romul. Dve godine posle Sentina, godine 293, konzul L. Papirije Kursor mu je posvetio hram, ispunjavajući bez sumnje zavet svoga oca diktatora (Liv. 10, 46, 7)[6]. A ubrzo će se pojaviti sabinski Kvirin. Setimo se istorijskih događaja za koje se Momzenu učinilo da su dali građu i imena za priču o ratu, zatim o ujedinjavanju Romulovih Rimljana i Sabinjana Tita Tacija:[7] godine 290, posle jednog lakog ratnog pohoda, Rim je pripojio sve sabinske narode i odmah

[2] Gore, »Jupiter«.

[3] Za ovaj deo rečenice predložena su dva prevoda: ili (Bayet) »(patricijski edili) staviše kipove dečaka osnivača grada pod sise kipa Vučice (koji je i pre postojao i dotle bio bez mladunčadi)« (što omogućava da se ta vučica poistoveti sa drevnim kipom iz Palazzo dei Conservatori, u Rimu): ili (Carcopino) »oni staviše jednu grupnu statuu koja je predstavljala Vučicu sa dva deteta ispod nje« (što isključuje drevni kip); vid. raspravu u drugom delu J. Carcopino, *La louve du Capitole*, 1925, str. 20—53. Ova rasprava je važna za arheologa, mnogo manje za istoričara religije, sem ako ne sledi Carcopina u akrobaciji u trećem delu njegovog ogleda. — Patricijski darovi su: 1. bronzana vrata za Kapitol, srebrne posude za tri stola postavljena u Jupiterovoj kapeli i kip samoga Jupitera, sa četvoropregom postavljenim na krovu hrama; 2. kraj Ruminine smokve, kipovi Dečaka osnivača pod sisama vučice; 3. pločnik od četvrtastog kamena u aleji koja vodi od Kapenskih vrata do Marsovog hrama. Plebejski darovi su, pored igara, zlatni pehari postavljeni u Cererinom hramu.

[4] Upor. povezivanje dva brata, Marsa i Jupitera u Manilijevim stihovima, *Astron.*, 4, 26—29.

[5] H. Wagenvoort, »The *parentatio* in honour of Romulus«, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 290—297.

[6] Možda se taj zavet zasnivao na staroj vezi *curiae-Quirinus* (gore, str. 172). ME. III, str. 207—209.

[7] Gore, »Nepouzdanost istorije prvih vekova«.

im je dodelio pravo građanstva *sine suffragio*, da bi im dvadeset dve godine kasnije dao potpunu ravnopravnost, a zatim ih priključio — što je svakako veoma značajno — novoosnovanom plemenu *Quirina*. Prema tome, dva »istorijska« tumačenja Kvirina, kao obogotvorenog Romula, i kao boga koga su u Rim doneli Sabinjani prilikom ujedinjenja dva naroda, verovatno su nastala istovremeno, a kolebanje između jednog i drugog, zbog koga ni jedno ni drugo nije sasvim uverljivo, staro je koliko i sam njihov nastanak.

Ali ništa nije bezrazložno. Bog Kvirin je, u jednoj varijanti, pripisivan Titu Taciju i zbog verbalne igre oko imena grada Kura i zato što je Tacije, sa svojim Sabinjanima, u legendi preuzeo ulogu »komponente treće funkcije« (seosko bogatstvo, plodnost, obilje), upravo onu koju je predstavljao Kvirin. Koji je razlog, u drugoj varijanti, mogao biti podsticaj ili izvorište tumačenja toga boga kao junaka?

Apoteoza, uzdizanje velikog čoveka na stepen božanstva, grčka je stvar i smatra se da je preobražaj Romula u Kvirina bio mogućan tek posle izvesnog prožimanja rimske ideologije grčkim shvatanjima. Neka bude. Ali nije slučajno što je ta pojava pre pogodila Kvirina nego bilo kog drugog boga. U Indiji, u Skandinaviji, indoevropski bogovi treće funkcije razlikuju se od bogova viših funkcija po tome što rado žive kao ljudi, među ljudima. Setimo se Tacitove Nerte (boginje koja je homonim jednog od bogova Vana tipičnih za nordijsku mitologiju, Njorda) i njene godišnje šetnje kroz nacije njenih obožavalaca (Tac. G. 40, 3—4); setimo se Freja iz Upsale koji se isto tako šeta od grada do grada sa svojom ženom sveštenicom i u čiju čast se priređuju gozbe[8]. Setimo se, u Indiji, zamerke kojom Indra pravda svoje početno odbijanje da prihvati Ašvine kao korisnike žrtvenog obreda: »Oni nisu pravi bogovi, kaže on; neprekidno se mešaju sa ljudima, žive kao ljudi«[9]. Može se, dakle, shvatiti da je bog **Couirino-* po prirodi bio blizak ljudima, pogodan da mu legenda pripiše mešoviti status boga i čoveka, koji bi i za Marsa i za Jupitera bio nezamisliv.

S druge strane, ne treba zaboraviti da, pošto su priče o prvim vremenima Rima velikim delom predstavljale humanizovanu i istoricizovanu mitologiju, Romul, kao i mnoge druge ličnosti iz tih pripovesti, može imati ulogu koju je, kod drugih indoevropskih naroda koji su ostali misaoniji, imao jedan ili više bogova. No, do osnivanja Rima, sa kojim se njegovo obeležje menja i postaje kraljevsko, Romul pokazuje jednu dominantnu crtu: on je blizanac, neodvojiv od svoga brata, i obojica žive kao pastiri. Kako ne pomisliti na vedsku i prevedsku teologemu koja, među bogovima treće funkcije, priznaje paru Nasatja ili Ašvina, bogova blizanaca, vrednost koja je dovoljno tipična da kanonska lista bogova triju funkcija bude »Mitra-Varuna, Indra, par Nasatja«? Shvatamo značaj pojma blizanaštva na nivou obilja, vitalnosti, plodnosti: prema jednom prirodnom običaju, kod mnogih naroda, rođenje blizanaca je znak i zalog svega toga. Tako je i kod Indoiranaca: praktično se ne razlikujući u vedskim himnama i obredima, Nasatje-Ašvini, zahvaljujući onoj zalihi životne snage o kojoj svedoči njihovo

[8] Epizoda o Gunaru Helmingu, *Flateyjarbók* (izd. iz 1860), I, str. 337—338.
[9] NA, str. 161—162, *Mbh*. 3, 10.379—10.382.

dvojstvo, raspoređuju svoja dobročinstva na veliki broj područja treće funkcije: oni podmlađuju stare, donose ozdravljenje bolesnim ljudima i životinjama a sakatima isceljenje, sparuju, obogaćuju, spasavaju od opasnosti i progona, poklanjaju čudesne konje i krave, izazivaju nadolazak mleka i medovine, itd.

Pošto su, u Rimu, spali sa mitologije na istoriju, čini se da su blizanci zadržali, u starim latinskim gradovima, viši položaj, ili u najmanju ruku položaj između božanstva i čovečanstva: u Prenesti, legenda o osnivaču Cekulu[10] podseća u nekim stvarima na legendu o osnivaču Romulu, ali je bratski par, koji predstavlja blizance ili ekvivalente blizanaca, smešten u drugo pokoljenje: oni su ujaci. Pričalo se da su, u tome kraju, pre osnivanja grada, živela dva brata pastira, *Depidii* (ili *Digidii*), sa sestrom; jednoga dana, dok je ona sedela kraj ognjišta, jedna varnica joj je pala na grudi i oplodila je; ona je ostavila novorođenog sina kraj jednog izvora gde su ga pronašle devojke koje su došle po vodu, — a koje jedna varijanta naziva i *sorores Digidiorum*; one su ga donele braći *Depidii*, njegovim ujacima, koji su ga odgajili. Pošto je proveo mladost među pastirima, sakupio je grupu momaka svojih godina i osnovao Prenestu (Serv. *Aen*. 7, 678; Schol. Veron. *Aen*., 7, 681; Solin. 2, 9). Ako nije izričito rečeno da su Depidiji blizanci, njihov broj i njihova nerazdvojnost preporučuju nam da ih takvima smatramo: no oni su »božanski«: *erant etiam illic duo fratres*, kaže Vergilijev komentator, *qui diui appellabantur*. Može se, dakle, smatrati da su u prvobitnoj mitologiji latinskih naroda postojala dva brata pastira, verovatno blizanca, koji su bili bogovi, ali su živeli među ljudima, i koje su »priče« o poreklu raznih gradova na različite načine koristile, to jest tip koji je homologan tipu vedskih Nasatja, i, ako se čini da u Rimu pojam »poluboga« nosi trag grčkog uticaja, moguće je da manje precizan pojam *diui*, u Prenesti, zadržava sasvim latinsko značenje.

Ovo gledište potvrđuju mnoge podudarnosti koje se uočavaju između legende o Romulovom i Removom detinjstvu i osobina ili usluga koje se u *Rigvedi* pripisuju bogovima blizancima.[11]

Nasatje su, kao što smo upravo podsetili, prvo optuženi od strane drugih bogova za »mešanje sa ljudima«, a, u kasnijoj književnosti, biće ponekad shvaćeni, razvrstani kao bogovi ljudi koji se ne vezuju čak ni za treću funkciju, nego za *śūdra*, ono što je najniže, što je čak izvan uređenog društva. Tako žive Romul i njegov brat: oni su stranci u odnosu na ustanovljeni red; odani najbednijima, oni preziru kraljeve ljude, vođe i nadzornike stada (Plut. *Rom*. 6, 7); družina koja će im pomoći u njihovoj pobuni biće sastavljena od pastira (Liv. I, 5, 7); ili će to biti skup siromaha i robova (Plut., *Rom*. 7, 2), koji najavljuje siromašno naselje Azila (*ibid*., 9, 5).

Kao što Nasatje provode vreme ispravljajući nepravde sudbine i zlodela ljudi, Romul i Rem ispravljaju greške. Budući da su ljudi a ne bogovi, oni

[10] Gore, »Izgubljena mitologija: primer Matralija«, i dole, »Vatre javnog kulta«.
[11] Pozivanje na osobine ili dela Nasatja naći ćemo u vedskim verskim priručnicima, n. pr. u A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, koji ostaje jedan od najboljih, najmanje opterećenih teorijom.

ne mogu da deluju pomoću čuda, kao što obično čine vedski blizanci, ali oni koriste sva ljudska sredstva da bi zaštitili svoje prijatelje od razbojnika, pastire dobroga Numitora od pastira zlog Amulija (Plut. *Rom.* 6, 8).

Jedna od najčuvenijih i najstarijih usluga Nasatja sastojala se u tome što su starom Čjavani vratili snagu i omogućili mu novi ljudski život[12]. Prvi veliki junački poduhvat Romula i Rema je vraćanje prestola svome dedi, koga je Amulije zlostavljao i lišio prestola.

Između dvaju Nasatja, koji su obično istovetni, jedan vedski tekst uvodi međutim jednu razliku koja se nadovezuje na razliku između grčkih Dioskura: jedan je sin Neba, drugi, izgleda, sin čoveka. Razlika između rimskih blizanaca je druge vrste, ali je isto tako značajna: oni su jednaki po rođenju, ali jedan će stradati i primati samo počasti na koje imaju prava veliki pokojnici, a drugi će osnovati Rim, vladati i postati Kvirin[13].

Jedna od usluga koje se traže od braće Nasatja jeste da suzbiju jalovost ženki, žena. Romul i Rem su začetnici dveju grupa Luperkovih sveštenika čija je jedna od godišnjih usluga da, pomoću šibanja, omoguće rimskim ženama da postanu majke (a jedna etiološka legenda, po kojoj je međutim taj obred nastao posle osnivanja Rima i otmice Sabinjanki, kaže da je on izmišljen da bi se zaustavila opšta jalovost).

U celokupnoj *Rigvedi*, vuk je zlo biće, njegovo ime čak i simbolično označava svakog neprijateljskog tuđinca; jedini izuzetak vezan je za Nasatje: na molbu jedne vučice, oni vraćaju vid mladiću koji je, da bi je nahranio, zaklao očeve ovnove i koga je ovaj kaznio iskopavši mu oči. Poznata je uloga »prijateljske« vučice u legendi o rimskim blizancima.

Jedno od najčuvenijih čuda koja su napravili Nasatje sastojalo se u tome što su omogućili jednom mitskom junaku da preživi u ognju u koji je bačen, pa čak i da mu to vatreno kupanje učine prijatnim. Prema jednoj od varijanti Romulovog i Removog rođenja, oni su se rodili iz vatre sa ognjišta a, u Prenesti, Cekul, nećak dvaju *divini fratres*, rođen je na isti način i zatim je dokazao svoju vlast nad vatrom izazivajući a potom gaseći požar po svome nahođenju.

Ovaj paralelizam potvrđuje starost tipa »blizanaca« junaka ili bogova, i to u trećoj funkciji. Prema tome, ma u kome razdoblju da se po našem mišljenju odigralo formalno poistovećenje Kvirina sa uglednijim blizancem, sličnosti koje su to omogućile bile su u prirodi i u položaju tih ličnosti.

Da smo bolje obavešteni o načinu na koji su nekada funkcionisale *curiae*, o statusu koji su imali *curiones* a naročito *Curio maximus*, možda bi se ukazale druge sličnosti između osnivača kome se pripisuje ta kurijatska organizacija Kvirita i boga koji je nosi u svome imenu. Uočljivo je da druga varijanta, ona po kojoj je Kvirin bog koji je već postojao, koga je donela »komponenta treće funkcije«, Sabinjani, svedoči o »kurijatskoj« organizaciji koja polazi od te komponente: svaka od trideset kurija, smatrali su neki iako

[12] NA. str. 158—170; predstavio J. De Menasce, »Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane: à propos de Harut-Marut«, *Études Asiatiques* (*Rev. de la Soc. Suisse d'Études Asiatiques*) I. 1947, str. 10—18; upor. H.-Ch. Puech RHR. 133, 1947—48, str. 221—225.

[13] R. Schilling, »Romulus l'élu et Rémus le réprouvé«, REL. 38, 1960, str. 182—199.

je očigledno da više njih ima lokalno značenje, dobila je ime po jednoj od mladih Sabinjanki čija je otmica izazvala rat a čije je posredovanje uspostavilo jedinstveno društvo.

Poistovećenje sa Romulom imalo je dalekosežne posledice i prilično je doprinelo da se razori unutrašnja koherentnost Kvirinovog tipa. Legenda o Romulu je duga i složena i predstavlja ga, naizmenično, u više vidova, najmanje tri: od detinjstva pa sve dok nije vratio presto svome dedi i otišao iz Albe, on je, sa svojim bratom blizancem, pastir, doduše ponosit i plemenit, ali pastir. Zatim, posle uklanjanja Rema prilikom podizanja grada, Romul postaje ratnik: od otmice devojaka do sinecizma, njegovu povest predstavlja borba protiv saveznika Sabinjana, zatim protiv samih Sabinjana i, u toj fazi, varijanta sa tri plemena (Latini, Etrurci, Sabinjani) povezuje ga sa etrurskim božanstvom rata, Lukumonom. Najzad, posle sinecizma, prvo u gotovo konzularnoj kolegijalnosti sa Sabinjaninom Tacijem, zatim sam, i u evoluciji nadahnutoj grčkim titanima, on je kralj i svedoči o određenom tipu kraljevske moći — gde nekoliko ratova predstavljaju još samo drugorazredne elemente — sa kojim će posle njega Numa uspostaviti ravnotežu jednim sasvim komplementarnim tipom. Ali ta tri Romula čine celinu i, pošto je jednom izjednačen sa Romulom I na osnovu podudarnosti o kojima je upravo bilo reči, Kvirin sasvim prirodno, u isti mah, biva izjednačen i sa Romulom II i sa Romulom III. To je sudbina svih *interpretationes*: kada su Rimljani, pri kraju republikanskog doba, zbog jednog zajedničkog ritualnog obeležja a možda i zbog pojma »beline«, protumačili svoju boginju Auroru, Mater Matutu, kao Leukoteju, celokupna legenda o ovoj poslednjoj na nju se prenela i, pošto je Leukoteja imala sina Melikerta-Palemona, Matuti je neočekivano pripala uloga majke boga Portuna koga su opet poistovetili sa Melikertom jer su i jedan i drugi povezani sa vodom (Ov. F. 6, 545—546). Jedan od razloga za teškoću na koju nailazimo pri pokušajima da jasno sagledamo galo-romanska božanstva potiče otuda što su mnoga od njih nazivana »Marsom«, ili »Merkurom«, ili »Apolonom« zbog delimičnih i promenljivih sličnosti sa rimskim bogovima, dok su, u suštini, razni ti Marsovi, Merkuri, Apoloni bili sasvim različiti. Ponekad shvatamo nedoumice koje ta vrsta problema mora izazvati kod savesnih teoretičara: početkom XIII veka, naučnik Sakso Gramatik dugo se pita kako da uskladi sa Jupiterom i Marsom Odina i Tora iz skandinavske mitologije: Jupiter je bog koji baca grom, kao Tor, ali je kralj bogova, kao Odin; s druge strane, taj kralj bogova je bog rata, kao Mars... Ali, u antičko doba te su nedoumice brzo otklanjane: izvršeno na osnovu neke delimične saglasnosti, poistovećenje je dovodilo do lančanih ispravki i novina. To se svakako dogodilo sa Kvirinom koji je postao Romul. On se, u legendi, pojavljuje kao Marsov sin, što, s obzirom da je ostalo na književnom planu, nije bilo važno; ali on je isto tako i rado oblačio uniformu ratnika Romula II, koja je bila u protivrečnosti sa njegovom prirodom. Tu se upliće drugi faktor.

U vedskoj Indiji kao i u Skandinaviji, božanstva treće funkcije, Ašvini kao i bogovi Vani Njord i Frej, deluju u miru. Od brojnih usluga koje himne predusretljivo pripisuju Ašvinima, nijedna nije ratnička; ako se desi da se oni pojave u nekoj bici, to nije zato da bi se borili, nego da bi izbavili

ratnika koji je u opasnosti;[14] ali i to je izuzetno, a glagol *ksi*, »mirno živeti«, često se vraća u molitvama kojim se odlikuju oni i ceo njihov red. *Ynglingasaga*, koja je humanizovala u obliku kraljeva glavne nordijske bogove i pretvorila njihovu teologiju u vladarske činove, pošto je opisala magijske moći i ratničke talente »kralja« Odina, prelazi na Njorda i kaže (gl. 9):

U njegovo vreme vladao je čudesni mir (*fridhor allgodhr*) i bilo je toliko raznovrsne letine da su Švedani poverovali da Njord ima moć nad letinom i nad pokretnom imovinom ljudi.

I to je svakako osnovna crta: više od hiljadu godina ranije, Tacit je zabeležio da je mir izuzetno poštovan u danima kada je Nerta, ženski homonim Njorda, išla od grada do grada, u kočijama koje su vukle krave (G. 40, 3—4):

To su dani radosti, mesta kojima ona ukazuje čast svojom posetom i čije gostoprimstvo prihvata u prazničnom su raspoloženju. Ne ratuje se, ne uzima se oružje, svaki gvozdeni predmet je sklonjen. To je jedino razdoblje kada se uživa u miru i spokojstvu...

Njordov sin i naslednik, Frej, drugi kralj istoga tipa, dao je svoje ime slavnome miru iz legende (*Ynglingasaga*, 10):

... Bio je srećan sa prijateljima i za vreme žetve, kao i njegov otac. Podigao je veliki hram u Upsali, tu smestio svoju prestonicu i tu usredsredio sve poreze koje je ubirao, zemlju i gotov novac. Tada je nastalo ono »bogatstvo Upsale«, koje se zatim održalo. U njegovo vreme započeo je »Frodijev mir« (jedno od njegovih imena) a bilo je i dobre letine u svim pokrajinama, i Švedani su to pripisali Freju, i on je poštovan više nego ijedan drugi bog, zato što je u njegovo vreme narod toga kraja bio bogatiji nego pre, zahvaljujući miru i letini.

Da li je ovo sanjarenje o miru koji donosi spokojstvo i bogatstvo, ovo pokroviteljstvo *laeti dies* kada se oružje ne upotrebljava, bilo vezano za treći element rimske trijade kao u vedskoj i skandinavskoj trijadi i kao što je to nalagala logika njegove funkcije? Pesnici Avgustovog veka odgovaraju pozitivno, i to je čak propagandna tema: posle ratobornog Cezara, Avgust donosi mir, »kvirinski« mir. Na početku *Eneide* (I, 286—296), Jupiterovo otkriće buduće veličine Rima upućeno Veneri završava se ovim diptihom:

Trojanac po svom plemenitom poreklu, noseći ime Julije, po slavnome Julu, Cezar će proširiti svoje carstvo sve do Okeana, svoju slavu sve do zvezda. Ti sama, jednoga dana, oslobođena briga, primićeš ga na nebu, sa ratnim plenom Istoka i njemu će, isto tako, ljudi upućivati zavete. Stara boginja Fides, Vesta, Kvirin sa svojim bratom Remom, upravljaće svetom. Užasna Vrata rata biće zatvorena uskim gvozdenim lancima. Unutra, sedeći na surovom oružju, držeći iza leđa ruke vezane bronzanim okovima, bezbožna Diskordija strašno će grditi, svojim okrvavljenim ustima.

[14] »Les trois fonctions dans le RgVeda et les dieux indiens de Mitani«, BAB. 5e série, 47, 1961, str. 275, n. 1 (suprotno onome što smatra P. Thieme).

Još od Antike, ljudi su raspravljali o pravnom smislu koji treba dati neočekivanom pominjanju Kvirina, polustihu *Remo cum fratre Quirinus*: da li je to Rimljanin udružen sa Rimljaninom, pošto su sve zavere zaboravljene? Nije li to pre Avgust, sa nekim bliskim saradnikom, kao što je Agripa? U svakom slučaju, Kvirin ne može biti prazna reč u tome kontekstu gde gotovo sve druge reči aludiraju na poznata dela ili planove vladareve politike (*saecula*: vekovne igre; *Vesta*: novi kult koji je uveden na Palatinu, »*Vesta Caesarea*«, kako kaže Ovidije; *Belli portae*: zatvaranje Janusovog hrama[15]).

Robigusov praznik od 25. aprila, kada služi Kvirinov flamin, pruža autoru *Kalendara praznika* zgodnu priliku da razvije istu temu (4, 911—932).[16] Ovidije sastavlja, u vladajućem duhu, molitvu koju sveštenik treba da uputi neugodnom demonu kao što je žitna rđa: neka skloni svoje grube ruke sa žitnog klasja! Ako baš mora da se na nešto okomi, neka to ne bude krhka letina, nego tvrdi metal! Neka krene, neka uništi ono što je namenjeno uništavanju, mačeve, zlokobna koplja! Ona nam više nisu potrebna: neka svet uživa u svome spokojstvu.

Obično se smatra da je ovo slavljenje mira pod Kvirinovim pokroviteljstvom novijeg datuma: ono je produženje suprotnosti, za koju se isto tako smatra da je nastala kasnije, između *Quirites* i *milites*. Četiri razloga protive se ovoj hipotezi. Prvo mir se, ponavljamo, očekuje u grupi povezanih pojmova koji predstavljaju funkciju najstarijeg Kvirina. Zatim bilo bi čudno da je ta novina nastala u vreme kada je, zbog poistovećenja sa Romulom, Kvirin upravo imao razloga da postane ratnički, ako to nije bio, ili da razvije taj vid, ako ga je imao. S druge strane, iako su neki stari naučnici dobro shvatili etimološku vezu između *Quirinus* i *Quirites*,[17] između dva pojma nije postojala, barem u poslednjim vekovima, dovoljno čvrsta veza da bi evolucija jednog automatski dovela i do evolucije drugog. Nije sigurno, najzad, da je suprotnost *Quirites-milites* tako nova. Doduše, nju naročito pokazuje čuveno Cezarovo obraćanje umornim vojnicima: dovoljno je da ih on prezrivo nazove *Quirites* pa da se oni vrate, pokajnički, svojoj dužnosti, svojoj ličnosti *milites* (Suet. *Caes.* 70; itd.)[18]. Ali nije tačno, kao što veruje Visova, da se suprotnost nalazi samo tu i u jednom lepom stihu poznog Klaudijana. Nju koristi posebno Tit Livije, kao uobičajenu stvar, u 45, 37—38, kao ekvivalent jedne druge suprotnosti, *exercitus-plebs*. I za to imamo potvrdu u obliku dela formule na koju je Žan Baje lepo ukazao.[19] Varon (L. L. 6, 88) prepisuje ono što je našao, kako kaže, u *Commentarii Consulares*, nekoj vrsti obrednog vodiča za konzule:

Onaj koji će preuzeti zapovedništvo nad vojskom kaže poklisaru: »Kalpurnije, pozovi sve Kvirite, ovamo, gde sam ja«. Poklisar kaže: »Svi vi, Kviriti, dođite da

[15] Gore, »Jupiter«.
[16] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«.
[17] Tako Varron, L. L. 5. 73: *Quirinus a Quiritibus*.
[18] Vid. isto tako činjenice navedene u JMQ. IV, str. 162, n. 5.
[19] *Tite-Live*, izd. Bude, III, 1942, str. 122. No. 4. Problem koji je sa tim povezan u J. P. Morel, »*Pube praesenti in contione, omni populo* (Pseudolus, str. 126), *pubes et contio* d'après Plaute et Tite-Live«, REL. 42, 1964, str. 375—388.

se predstavite ovde, gde su *iudices*« — »K. Kalpurnije, kaže konzul, poziva sve Kvirite da se okupe, ovde, gde sam ja«. Poklisar kaže: »Svi vi, Kviriti, okupite se ovde, gde su *iudices*«. Tada se konzul obraća vojsci (*ad exercitum*): »Naređujem vam, po pravilima, da obrazujete *comitia centuriata*« (ili: »da se rasporedite u centurije«).

Varon nije nažalost prepisao nastavak formule, ali je dovoljno i ono što navodi: tu vidimo sa kakvom brižljivošću konzul, koji je nazvan *iudex*, pre nego što će preuzeti komandu (*imperaturus*), označava u svakoj rečenici, imenom *Quirites*, ljude koji su još uvek samo civili a koje on prikuplja, dok se, posle preuzimanja komande, kada se konzul neposredno izražava, bez posredništva poklisara (*impero*), taj termin više ne pojavljuje, a oni kojima je naredba upućena samo su *exercitus*.

Diferencijalno civilno značenje reči *Quirites*,[20] kada ju je tako umesno upotrebio Cezar, bilo je dakle stara, a bez sumnje i osnovna stvar, pošto, iako su se reči istoga porekla *curia, Quirites, Quirinus* nezavisno razvijale, kod sve tri se, na razne načine, pojavljuje ova nijansa: za prve dve reči, civilno nasuprot vojnom; za treću, mir nasuprot ratu.

Kada je u pitanju *curia*,[21] ona proizlazi iz same definicije *comitia curiata* (sazvane *curiatim* na poziv liktora), nasuprot *comitia centuriata* (sazvane oglašavanjem trubom) (Gell. 15, 27). Prva je ona u kojoj se glasanje vrši po porodicama (ili klanovima), *ex generibus*, to jest u prirodnim okvirima društvenog života, druga je ona u kojoj se glasa po imovinskim ili starosnim grupama, *ex censu et aetate*, to jest u okvirima mobilizacije. Stoga je *nefas* da se *comitia centuriata*, ali ne i *curiata*, sazivaju unutar onoga što se naziva *pomerium, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit*.

Stvari se komplikuju zbog toga što su oni koji obrazuju *curiae* ili *centuriae*, kao i oni koji se nazivaju *Quirites* i oni koji su *milites*, u vreme kada možemo da ih posmatramo, isti ljudi. Govoreći malo pre o Marsu, podsetili smo da Rim više nema grupa koje bi bile specijalizovane za rat, koje bi bile jedino i stalno ratničke, ratničke po pozivu ili putem inicijacije, kakve su se još sretale kod Samnićana početkom III veka, kakve su postojale i kod Indoiranaca pod imenom *márya*. Kada su one iščezle? To je nemoguće odrediti, pošto analistika prikazuje u celoj kraljevskoj istoriji legendarni oblik vojske. No, u tome obliku, jedinom koji nam je dostupan, između dva utvrđena godišta, svaki Rimljanin je naizmenično civil i vojnik, građanin i borac, pošto se svako od tih svojstava aktualizuje prema okolnostima. Drugim rečima, nisu u pitanju ekskluzivne funkcionalne klase kao što su bile *kṣatriya* i *vaiśya* u Indiji, ili *jarlar* i *karlar* u edskoj *Rigspula*, ili pak irska *flaith* (galski *equites*) i seljačka gomila *bó airig*; u pitanju su dva tipa delatnosti (morala, prava, odnosa, itd.) koji se ciklično smenjuju u životu odraslih ljudi, pošto svako, bio on patricij ili plebejac, prelazi sa svoga polja

[20] *Bellicosis Quiritibus* iz Hor. *Carm*. 3, 3, 37, dobija svoje značenje upravo iz približavanja dvaju termina koji se, obično, isključuju.

[21] Barem u početku. Ovde ne raspravljam o odnosima između *comitia curiata* i o varijanti koja se zove *calata*.

u svoju centuriju, zatim ostavlja oružje da bi uzeo ili nadgledao plug, jednom rečju pošto je vojnik-zemljoradnik čiji je najčuveniji primer Cincinat.

Ovo smenjivanje koje je, za mnoge naraštaje, bilo sezonsko pre nego što su njegovi periodi počeli da se menjaju i gube ravnotežu, obeležilo je i pojam »miroljubivog Kvirina«. On ne štiti, ako je to uopšte ikada i činio, društvenu grupu koja je isključena iz ratničke službe, čak ni u vreme mira: u Rimu više ne postoji ili nikada nije ni postojalo tako nešto. On štiti samo jedno od dvaju ponašanja koje svaki Rimljanin redom usvaja i koje ga pretvara, zavisno od tačke gledišta, u civila između dva poziva ili u vojnika između dva odsustva. Tako se objašnjava definicija čije je dve varijante dao Vergilijev komentator. Objašnjavajući *Remo cum fratre Quirinus* iz prvog pevanja *Eneide* (292), Servije piše: »Mars, kada se razbesni (*cum saeuit*), naziva se Gradivus; kada je miran (*cum tranquillus est*)[22], Kvirin. On ima dva hrama u Rimu: jedan, u gradu, pripada Kvirinu kao čuvarnom i mirnom (*quasi custodis et tranquilli*); drugi na Apijevom putu, izvan grada, blizu vrata, kao ratniku (*quasi bellatoris*), ili Gradivusu«. Zatim, u šestom pevanju, nailazeći još jednom na Kvirina povodom trećeg vojvodinog plena (860), on piše i ovo: »Kvirin je Mars koji upravlja mirom (*qui praeest paci*) i prima kult u gradu, jer je ratnički Mars (*belli Mars*) imao svoj hram izvan grada«.

Ove formule, koje su mnogim istraživačima izgledale tako neobične da su ih oni, uobičajenim postupkom, proglasili bezvrednim, opisuju naprotiv veoma dobro, na nivou bogova, ono što je, na nivou ljudi, životno pravilo. Baš kao što su *milites* i *Quirites* suprotni i naizmenični vidovi istih ljudi, tako i Mars i Kvirin upravljaju istom društvenom građom, deleći među sobom rat i mir: žestok, ali ograničen rat, spokojan ali budan mir; rat građana, mir rezervista.

Ovaj pojam budnosti u miru (*quasi custodis et tranquilli*) koji ide u prilog poistovećenju Kvirina sa Marsom bio je oduvek blizak Rimljanima. Prilikom poslednjeg rata, koji je nažalost bio građanski, a u kome će on učestvovati, Ciceron će to teorijski izraziti lepim formulama (*Philip*. 2, 113): »Ime mira je slatko, a njegova stvarnost je srećna; ali kakva razlika između mira i ropstva! Mir je sloboda u spokojstvu (*pax est tranquilla libertas*), dok je ropstvo najgore zlo i mora biti odstranjeno ne samo po cenu rata, nego i po cenu smrti«. Zar se već u prvim danima posle rata, koji je još bio gotovo mističan, kada je mlada *libertas* nadvladala poštovanje prema Porseni, Rim nije, u borbi protiv spoljašnjeg neprijatelja, stalno povinovao tome pravilu?

[22] Nije izvesno da su Rimljani iz klasičnih vekova uočili etimološku vezu između *tranquillus* i *quies*. U svakom slučaju, niko nije objasnio *Quirinus* korenom od *quies*, niko nije upoređivao te dve reči; očigledno, u svome tumačenju, ni Servije ne pravi »*etymologisches Spiel*« između *qui-* od *Quirinus* i *-qui-* od *tranquillus*. Ova hipoteza kvari raspravu W. Burkerta, u belešci njegovog članka, u kome inače ima puno dobrih stvari, »Caesar und Romulus-Quirinus«, *Historia* II, 1962, str. 360, n. 27; u istoj raspravi, autor ne uočava ni razliku u postupku, pa prema tome ni u značenju između »Marsovog oružja« i »Kvirinovog oružja«, dole, str. 273 i n. 1; za *Quirinus—Enyalios*, dole, str. 274.

Jedan obred, bez sumnje godišnji, koji bismo želeli bolje da upoznamo, ali čiji je smisao jasan i koji bi bilo isuviše sitničavo izlagati sumnjama,[23] očigledno je izražavao tu budnost; slučajno ga poznajemo preko jedne glose u kojoj Fest i njegov skraćivač objašnjavaju ime suda koji je u njemu korišćen: *persillum* se nazivao jedan *rudiculum* premazan smolom, u kome se nalazila mast kojom je *flamen Portunalis* mazao Kvirinovo oružje (Fest. str. 321 L^2). Kada neko maže oružje, to znači, u praksi, da ne računa da će se njime služiti u skorijoj budućnosti, nego da hoće da ga sačuva u dobrom stanju za kasniju upotrebu: upravo to odgovara »mirnom Marsu«. A pošto izgleda verovatno da je Portun uvek bio bog vrata,[24] učešće njegovog flamina je mogućno. Ako je hram ratničkog Marsa, *Mars belli*, izvan zidina, pred Kapenskim vratima, hram Marsa *qui praeest paci* je *intra urbem*, u izbočini koju stvara Servijev zid prateći obod Kvirinala, sasvim blizu dvaju vrata, Sankovih i Spasiteljevih, a nedaleko od Kolinskih ili Kvirinalskih, čije ime u Festu izaziva nedoumicu da li da ga objasni brežuljkom ili svetilištem (*siue quod proxime eam sacellum est Quirini*, str. 361 L^2). Ovi obrnuti položaji dvaju kultnih mesta u odnosu na čvorišta gradskog bedema koja predstavljaju vrata čine prirodnim značaj Vratara za dobro stanje rezervnog oružja čiji je simbol oružje Čuvara Mira. Kako da ne sarađuju Portun, koji je predstavljan sa ključem u ruci (Paul. str. 161 L^2), i Kvirin, opisan kao *custos et tranquillus*?

Dva su puta koja su približila Kvirina ratničkoj funkciji: tromost Romulovog tipa, sa kojim se on izjednačava iz sasvim drugih razloga; oblik koji je veoma rano poprimila rimska *res militaris*, pretvarajući svakog građanina u Marsa koji odlaže odlazak u vojsku.

Ako drugi put nije doveo do potpune militarizacije, on je ipak doprineo *interpretatio graeca* koja se već od Poliba učvrstila i koja nikada neće biti dovedena u pitanje: *'Ενυάλιος*. Ovaj veoma stari ratnički bog, čije je ime, nedavno, među prvima pročitano na pločicama ispisanim mikenskim linearnim pismom B, veoma rano je izjednačen sa Arejem, tako da je, već u *Ilijadi*, samo ime ili nadimak velikog boga rata. Bez sumnje ga je upravo ta sporedna upotreba preporučila za izražavanje Kvirina: prevodioci su zadržali delimično poistovećenje Kvirina i Marsa o kome kasnije svedoče Servijeve uspele formule i tražili su grčkog boga koji bi se i sam, manje ili više, izjednačio sa Arejem: tako se nametnuo Enialije. Ali svako tumačenje može da zavara i izobliči: veza između Enialija i Areja nikako nije zasnovana na smenjivanju rata koji je prestao i rata koji besni, nego samo na ovom poslednjem, čiji su pokretači i jedan i drugi; prema tome, ova razlika, koja je ipak suštinska, za rimskog boga se izgubila, dok je, barem u misli grčkih autora, samo imenovanje Enialija pretvorilo Kvirina u *πολεμιστής*, što on nije bio: od mirnoga Marsa, ostao je samo Mars. I prihvaćeno je — što još uvek čine neki savremeni autori koji zaboravljaju na iguvinsku

[23] Latteovo odbijanje, str. 37, n. 1, da prihvati da je u pitanju *flamen Portunalis* aprioristično je: taj autor ne razume da, na Kvirinovom nivou, božanstva *moraju* da sarađuju. Što se tiče samoga pojma *arma Quirini*, upor. moj članak »Remarques sur les armes des dieux de troisième fonction chez divers peuples indo-européens«, SMSR. 28, 1957, str. 1—10.

[24] Schol. Veron. *Aen.* 5, 241, *deus portuum portarumque praeses*.

paralelu i na ulogu koju ima *flamen Quirinalis*, a koja nema mnogo veze sa Marsom — da su u pitanju dva ekvivalentna boga, ali da je jedan čisto latinski, a drugi sabinski, »kurski«, *ascitus Curibus*, koga je uveo Tit Tacije u vreme sinecizma: tako Kvirin postaje, u jednoj od dveju varijanti legende o poreklu, »sabinski Mars«[25]. Evo na primer objašnjenja koje daje Dionisije iz Halikarnasa (2, 48, 2): »Sabinjani, a posle njih i Rimljani, daju Enialiju ime Kvirin, iako ne mogu tačno da kažu da li je to Arej. Neki naime smatraju da su u pitanju samo dve kvalifikacije jednog istog boga pokrovitelja ratnih sukoba (*πολεμικῶν ἀγώνων ἡγεμόνος*), ali drugi tvrde da su to imena dva ratnička božanstva (*δαιμόνων πολεμιστῶν*)...« Postojanje Kvirinovih salijevaca, o kojima ćemo uskoro govoriti,[26] pored Marsovih salijevaca, moglo je samo da potvrdi mišljenje grčkih tumača.

Poistovećenje Kvirina sa Romulom dovelo je u nekim slučajevima do isto tako potpune militarizacije. Sećamo se vizije koju je imao Prokul Julije posle nestanka Osnivača. Ako po Plutarhu, zadojenom grčkom mudrošću, novi bog daje dvostruki savet, obećavajući Rimljanima najveću moć ako budu u isto vreme umereni i hrabri *σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας ἀσκοῦντες*, čini se da je čisto rimska priča štedela na umerenosti. Poruka Romula-Kvirina, po poreklu i po obećanju, čisto je ratnička kod Tita Livija (I, 16, 7): »Idi, javi Rimljanima da bogovi hoće da moj Rim bude na čelu sveta; neka dakle neguju vojnu veštinu; neka znaju, i neka prenesu to saznanje potomstvu, da nema ljudske moći koja je kadra da se odupre rimskom oružju«. Ovaj osvajački poziv pripada Romulu, Marsovom sinu, ali Kvirin, posthumni Romul, tu čast i tu dužnost preuzima.

Tako vidimo kako se razrešavaju protivrečnosti jednog tipa božanstva koji je postao suviše složen. Ratnička prizivanja Prokulovog Kvirina, kod Tita Livija, suprotstavljaju se od reči do reči molbi koju Kvirinov flamin, kod Ovidija, upućuje demonu žitne rđe: *utilius gladios et tela nocentia carpes*. Dok, svođenjem na »Mars«, formula *Mars qui praeest paci* kod grčkih posmatrača dovodi do *interpretatio Enyalios*, u Rimu, amplifikacijom »pax«, ona dovodi do izjednačavanja, u suprotnom smislu, sa Janusom: zar se i velika blagodet kao što je mir ne označava, na svečan način, zatvaranjem Janusovih vrata, čije otvaranje, nasuprot tome, prati ulazak u rat? I zar helenistička legenda ne pretvara Janusa u starog miroljubivog kralja iz izgubljenog zlatnog doba? On sam se tako pojavljuje u *Kalendaru praznika* (I, 253—254), miroljubiviji čak i od svoga sabrata Portuna koji, ako ništa drugo, šalje svoga flamina da namaže Kvirinovo oružje:

> »Ja nemam ničeg zajedničkog sa ratom: ono što sam štitio bio je mir, bila su vrata«. I pokazujući ključ: »Evo, reče on, oružja koje ja držim«.

[25] Gore, »Od mitologije do istorije« i »Tumačenje: tri funkcije«. Ali ne treba, kao što sam ja učinio u NR. i kao što čini Latte, str. 113, n. 2, iz *qu-* u *Quirinus*, izvući argument protiv Kvirinovog sabinskog porekla: sudbina *qu-* koje potiče od *c(o)u-* mogla je biti drugačija od sudbine *qu-* koje je nasleđeno iz indoevropskog (> *p*).

[26] Dole, »Drevna trijada, dodaci«.

Stoga ne iznenađuje što su dva božanska pojma, Janus i Kvirin, ponekad povezivani, iako nisu dali povoda za neki stalan kult. Glavni primer, koji vredi opisati, nalazi se u odlomku iz *Res Gestae*, 13, gde Avgust govori o tri zatvaranja Janusovog hrama koja je omogućila njegova politika:

Janus Quirinus, koji je po želji naših predaka trebalo da bude zatvoren tek kada, po celom carstvu rimskog naroda, na kopnu i na moru, zavlada mir, rezultat pobeda, za vreme moga principata, tri puta je po odluci Senata zatvaran[27].

A poznata je ispravka koju je Horacije uneo u taj izraz, da bi istakao Kvirinovo ime i tako vaspostavio, u diptihu koji grade dve njegove poslednje ode, drevnu trijadu: »Zatvorio je Kvirinovog Janusa, *Janum Quirini*, lišenog ratova«[28].

Takva je, rasvetljena koliko je to mogućno, najnedokučivija među velikim ličnostima rimske teologije. Ako se ostave po strani proširivanja koja su, pod njegovim imenom, svojstvena Romulu ili Marsu, slika kojom sada raspolažemo ne opovrgava nego obogaćuje sliku stvorenu na osnovu elemenata koji su pouzdano najstariji. Na pojmove organizovane društvene gomile, dobrog snabdevanja hranom i uopšte blagostanja te gomile, nadovezao se naročito pojam mira, doduše jednog budnog mira neodvojivog od ratova, koji ga okružuju, ali sasvim u skladu sa onim što se tiče »treće funkcije«[29].

[27] Izraz se možda nalazio u formuli koja je, pružajući neprijatelju poslednju priliku za mir, prethodila *indictio belli* (Liv. I, 32, 10: *Jane* je opšteprihvaćena ispravka za *Juno*), a u kojoj se *fetialis*, izbegavajući da prizove Marsa, pozivao samo na Jupitera, zaštitnika povređenog prava, i Jana (?) Kvirina, dvostrukog čuvara ugroženog mira. On se nalazi, iako se ne može tačno utvrditi sa kakvom namerom, u jednom Lucilijevom fragmentu. Nalazimo ga najzad u jednoj varijanti teorije o *spolia opima* (Fest. str. 302 L^2, gore, str. 178—180), u »lex Numae« koji propisuje, za *tertia*, da se muško jagnje žrtvuje *Janui Quirino*; ako paralelni tekstovi samo pominju Kvirina, čini se da arhaičnost oblika *Janui* potvrđuje starost tobožnjeg zakona, ali se značenje dvostrukog pominjanja ne ukazuje. Što se tiče Jupitera Kvirina (CIL. IX 3303), on je sasvim neverovatan: »Jupiter — Mars — Quirinus et Janus«, RHR. 139, 1951, str. 208—215 (suprotno: V. Basanoff).

[28] Wiss. str. 201—202.

[29] Čitalac će proceniti sud koji daje zlosrećni C. Koch u svome ogledu o Kvirinu (gore, str. 258. n. 1), *Religio*, str. 21: »Ein überzeugendes Bild [o Kvirinu] konnte noch niemand zeichnen. Insbesondere ist als völlig indiskutierbar das immer wieder erneut vorgetragene Theorem G. Dumézils abzulehnen, das kürzlich V. Basanoff modifiziert, aber nicht annehmbarer gemacht hat, in den Kultzeugnissen spiegele sich ein agrarischer Charakter des Gottes, und die altindische Kastenordnung liefere den Schlüssel zum Verständnis der römischen Verhältnisse: dem Juppiter eigene das priesterliche Element (flamen-Brahmane), dem Mars der Kriegerstand, dem Quirinus die Bauernkaste«. Zar je tako teško da u svojim studijama poštujemo tuđu misao? Na str. 21, u n. 12, Koch navodi mišljenje (A. Alföldi, brieflich) po kome je životinja svojstvena Kvirinu vepar, kao što je Marsu svojstven vuk; Alföldi naime prepoznaje Kvirina u jednoj ličnosti koja nosi veprovu glavu i koja je prikazana u seriji rimsko-kampanskog metalnog novca koji nosi na zaleđu reč ROMA (prva polovina III veka; tako H. Grueber, *The Coins of the Roman Republic in the British Museum*, III, 1910, pl. 75, br. 9 i 13) i stoga smatra da je, među *signa militaria* (gore, str. 247, n. 1), *aper* bio Kvirinov kao što je *aquila* bila Jupiterova, *lupus* Marsov, itd. (*Germania*, 30, 1952, str. 188, n. 1; preuzeto u »Hasta-Summa Imperii«, AJA. 63, 1959, str. 13 i n. 220, gde se Mars i Kvirin smelo nazivaju »wolf-god« i »boar-god«). Bilo bi zanimljivo kada bi te teze bile potvrđene: u skandinavskoj mitologiji, vepar je, diferencijalno, životinja vezana za Freja, velikog boga Vana (gore, str. 86, 268).

Sada ćemo baciti letimičan pogled na nekoliko bogova iz »grupe Tita Tacija«, gde Kvirin predstavlja, kao što je rečeno, samo jedan od elemenata. Treba li još jednom napomenuti da, govoreći ovde o Titu Taciju, nikako nemamo nameru da potvrđujemo izvornost legende o poreklu? Prosto, oni koji su je stvorili prilagodili su se prirodnoj teološkoj podeli: zadužujući »sabinsku komponentu«, u legendi, da predstavlja treću funkciju (seosko bogatstvo, plodnost), oni su joj ujedno pripisali i mnoge bogove te funkcije čije su srodstvo samim tim istakli. Ipak ćemo ovde, od složene liste »bogova Tita Tacija«, zadržati samo likove koji su nesumnjivo izvorni, a uostalom i povezani, bilo saradnjom, bilo zamenom, sa Kvirinom ili sa božanstvima koja su i sama u takvim odnosima sa Kvirinom.

Na Opu je već ukazano povodom njenog prisustva u »kraljevoj kući«, gde ona predstavlja, sa Jupiterovom grupom i sa Marsom, jednu varijantu kanonske trijade, a povodom njena dva praznika, *Opiconsiuia* od 25. avgusta i *Opalia* od 19. decembra. Njeno ime je personifikovana apstrakcija, koja označava Obilje uopšte, ali je izvesno da je u pitanju prvenstveno zemljoradničko obilje. Kasnije će je jedno grčko tumačenje Ree pretvoriti u ženu Saturna koji se tumači kao Kron, ali je upravo sa jednim drugim starim bogom, Konsusom, povezuje epitet koji dobija u »kraljevoj kući«, *Consiua*, kao i povezanost njena dva praznika i dve Konsualije. No, Konsus,[30] bog letine koja je uneta i ostavljena u ambare (*condere*), bez sumnje prvo u podzemne ambare, bio je poštovan na jednom podzemnom žrtveniku u dolini Cirka, u podnožju Palatina; tamo je bio okružen slikama više božanstava koja predstavljaju trenutke iz zemljoradničke delatnosti, kao što su Seja, Segecija (ili Segesta, ili Mesija), a naročito Tutilina koja ima jednu opštiju funkciju, bližu funkciji toga boga: ona bdi, kaže sveti Avgustin (*Ciu. D.* 4, 8), *frumentis collectis atque reconditis, ut tute seruarentur*; stoga, kaže Plinije (N. H. 18, 8), njeno ime — koje on čak neće ni da prepiše — ne sme biti izgovoreno. Pošto je Konsusov praznik sadržavao trke, tumači su mu dali grčki oblik *Ποσειδῶν Ἱππιος*, zbog čega se opet on tumači i kao *Neptunus equestris*,[31] zatim samo kao Neptun: pesnici iz vremena carstva pretvoriće ga u brata Jupitera i Dis patera, kao što je Posejdon Zevsov i Plutonov brat; ali to su igrarije pisaca, koje nemaju većeg značaja od kalambura koji ga je pretvorio u *deus consilii*. Da li se zbog te pogrešne etimologije smatra da je otmica Sabinjanki izvršena na dan njegovog praznika, ili je, pošto su Sabinjani morali biti komponenta treće funkcije u »Rimu sintezi«, jedna više ili manje svesna logika uticala da se taj bog postavi na izvorište celokupnog procesa? U svakom slučaju, taj izbor je pretpostavljao da su Konsualije prethodile šinecizmu, pa se stoga Konsus

[30] Poslednji, P. H. N. G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus, Diss. Utrecht*, 1956, sa smelim konstrukcijama. O kultovima iz doline Cirka i žrtvenicima i svetilištima sa *spina*, vid. Lugli, RA. str. 599—616. U IR. str. 289—304, predložio sam jedno objašnjenje dvostrukosti spojenih Konsusovih i Opinih praznika (avgust, decembar) i različitosti Opinih u imenima, pa prema tome i namerama.

[31] Pošto Konsus ima podzemni žrtvenik, jednom su ga uporedili i sa Posejdonom *Ἐνοσιχθων*.

nije mogao nalaziti na listi »bogova Tita Tacija« pored Ope. Što se tiče Ope, čast koja joj je ukazana time što je u »kraljevoj kući« predstavljala celokupni božanski personal treće funkcije očigledno se nadovezuje na jednu indijsku, a naročito skandinavsku pojavu: kod jedne već indoiranske personifikacije obilja, one koju *Rigveda* naziva *Puramdhi*, ispoljava se izuzetna sličnost sa jednim od vrhovnih bogova, Bhagom, koji zapravo i sam vrši raspodelu dobara;[32] personifikacija istoga pojma kod Germana (st. skand. *Fulla*, transkribovano na st. gor. nem. kao *Volla*) vezuje se, barem u Skandinaviji, ne za božanstva Vane, nego neposredno za vrhovnog boga Odina i njegovu ženu. Prema tome, izgleda da je, veoma rano, »Obilje«, koje je pre rezultat nego pokretač zemljoradničke delatnosti, imalo tendenciju da se odvoji od vršilaca te delatnosti da bi obitavalo kod kraljeva[33].

Božanstvo koje Varon zove Larunda bez sumnje je isto što i Larenta, u čijem se »grobu«, na Velabru, 23. decembra prinosi žrtva. Larentin lik nam izmiče. Ona je verovatno isto što i Aka Larencija (Larentina), koja nije boginja, nego junakinja dve uporedne legende:[34] po jednoj, ona je kurtizana koja je, zato što je provela noć u Herkulovom svetilištu, postala basnoslovno bogata i zaveštala je svoje bogatstvo rimskom narodu, s tim da on jedanput godišnje svetkuje Larentalije; po drugoj, bez sumnje poznijoj, ona je majka hraniteljka Romula i Rema, žena pastira koji ih je našao. U obe priče deluju mehanizmi treće funkcije: ovde sladostrašće i trgovina nasladom, bogatstvo i velikodušnost, tamo »odgoj« male dece[35]. U obe priče isto tako, u pitanju je obična smrtnica, zbog čega su Larentalije predstavljene kao pogrebni kultni čin, kao *parentatio*. Izvori se ne slažu u pogledu sveštenika koji su služili u toj ceremoniji. Aulo Gelije (7, 7, 7) pominje Kvirinovog flamina, što nije čudno, pošto je u pitanju božanstvo treće funkcije, i čime bi se možda moglo objasniti zašto je, posle Kvirinovog poistovećenja sa Romulom, u njegovu legendu uvedena Larencija (Larentina), kao hraniteljka. Plutarh (*Rom.* 4, 7) pominje »Arejevog sveštenika«, što je svakako pogrešno, ali bi se moglo shvatiti kao približan grčki ekvivalent Enialijevog, Kvirinovog sveštenika. Makrobije (I, 10, 15) piše *per flaminem*, ne precizirajući. Po Ciceronu (*Ep. ad. Brut.* I, 15, 8), praznik *Larentalia* svetkuju *Pontifices*, a po Varonu (L. L. 6, 23) *sacerdotes nostri*. Možda se ovi tekstovi mogu usaglasiti u tom smislu što su u obredima učestvovali mnogi sveštenici, pontifici i Kvirinov flamin, kao što su u konfareaciji učestvovali vrhovni

[32] Gore, »Jupiter«.

[33] »QII. 13, *sacrarium Opis* u *Regia*«, REL. 39, 1961, str. 257—261.

[34] Na kraju, vid. Pestalozza, »Mater Larum e Acca Larentia«, *R. Inst. Lombardo di Scienze e Lettere, Rendic.*, 46, 1933, str. 905—960; A. Momigliano, *Tre figure mitiche, Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia*, 1938, preuzeto u *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico (Storia e letteratura*, 115), 1969, str. 471—479; D. Sabbatucci, »Il mito di Acca Larentia«, SMSR. 29, 1958, str. 41—76. Ali vid. ipak lep ogled kojim počinje (str. 1—12) druga sveska *Römische Forschungen* Th. Mommsena: »Die echte und die faslche Acca Larentia«. Upor. dole, str. 346—350.

[35] Neki su smatrali Larenciju majkom »arvalske braće«, prototipa sveštenika zaduženih za mističnu zaštitu polja (Gell. 7, 7, 8).

sveštenik i Jupiterov flamin, a u žrtvenom obredu *Equus October* pontifici i Marsov flamin (prema Cass. Dio 43, 24, 4)[36].

Florin kult, sa prolećnim Floralijama, poznat je u vremenu i u okolnostima utemeljenja (238) i svetkovanja, što čini verovatnim grčki uticaj: u njemu se prepoznaje trag jedne *Ἀφροδίτη Ἀνθεία*[37]. Ali boginja je autentično rimska. Nalazimo je u sabinskoj kao i u samnitskoj zemlji (gde je povezana sa Cererom[38], čija je, u Rimu, *ministra*, prema Schol *in Juu.* 6, 249), a u samome Rimu služi joj jedan od dvanaest *flamines minores*, što je dokaz starosti koju potvrđuje i njeno prisustvo na listi božanstava kojima arvalska braća prinose žrtvu. Njeno ime, sa drugačijom deklinacijom, označava cvet, a njena prirodna uloga je da štiti, u vreme cvetanja, manje ukrasne biljke a više žitarice (Aug. *Ciu.* D. 4, 8) i druge korisne biljke, uključujući i drveće. Ali njoj pripadaju vrednosti drugog reda. Kao uostalom i ime koje je nosila *Ops Consiua*, njeno ime se smatralo tajnim imenom Rima, čije je skrivanje bilo važno za mističnu bezbednost države. U tom svojstvu, a i kao predstavnica treće funkcije posle Jupitera i Marsa, pa prema tome i čineći sa njima jednu varijantu kanonske trijade Jupiter, Mars, Kvirin, ona je, izgleda, učestvovala u najstarijim kolskim trkama, kao pokroviteljka »zelenih«[39]. Jedna legenda, koja je zajednička njoj i Larenciji, pretvara je i u kurtizanu dobrotvorku rimskog naroda: postavši veoma bogata veštom upotrebom svoga tela, ona je to bogatstvo ostavila narodu, s tim da on jedanput godišnje slavi Floralije. Nesumnjivo poznije, ovo predanje ipak nije neosnovano: kao i razuzdanost koja je vladala za vreme Floralija, ono potvrđuje da u Rimu postoje prirodne veze između plodnosti i užitka, cvetanja prirode i sladostrašća ljudi, oblasti koje i druga indoevropska društva povezuju u okviru treće funkcije. Kao Florinu paralelu, koja isto tako ima svoga flamina — on se smatra najnižom među *minores*, »zato što su plodovi sa drveća najmanji imetak« —, ovde treba pomenuti Pomonu, zaštitnicu voća. U starim kalendarima, ni Pomona ni Flora nemaju svoj praznik i, mada se pominje mesto po imenu Pomonal na putu za Ostiju, nikada nije postojao dan zvani *Pomonalia*; Visova je sa izvesnom verodostojnošću sma-

[36] Moguće je isto tako da Varonov izraz iskazuje »rod« umesto »vrstu« (»rimski sveštenici« umesto poseban sveštenik — *flamen Quirinalis* — koji služi tom prilikom), pošto je za njega u ovome odlomku značajno samo to da postoji kult. Isto tako se Ciceronov izraz (upućen M. Brutu: *Larentiae... cui uos pontifices ad aram in Velabro facere soletis*) možda poziva ne na pontifike *stricto sensu*, negó na *collegium pontificum* u celini, kome pripada *flamen Quirinalis*. G. Rhode, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, RVV. 25, 1936, str. 123, smatra da treba razlikovati dva praznika (april: Plut. *Rom.* 4, 7; decembar), sa dva različita obrednika. U svakom slučaju, izgleda da se ne može isključiti *flamen Quirinalis*, koga pominje Aulo Gelije u poglavlju punom pojedinosti o Aki Larenciji i njenom kultu. U skladu sa svojim sistemom, Kurt Latte (str. 92, n. 3) piše: »Es ist durchaus möglich, dass der flamen Quirinalis einmal die Aufgabe übernommen hat, vielleicht im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Quirinuskults in augusteischer Zeit«. Ali flamini nisu bili tako na raspoloženju vlasti.

[37] Ali, postoje stari italski obredi u Florinom kultu, H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1948, str. 199—200.

[38] Vetter n° 147, l. 24 (agnonska ploča) *Fluusaí Kerríiaí* »Florae Ceriali«; jedno neizvesno *Floro-* muškoga roda (dat. *φλουσοι*), *ibid.*, n° 183.

[39] RIER. str. 45—61 (»*Albati russati uirides*«), i DL. str. 120—121.

trao da je kult tih božanstava bio pokretan i da se upravljao prema napredovanju kultura.[40]

Stara priroda Saturna, *Saturnus* (epigrafska varijanta *Saeturnus*) ne može se odrediti,[41] pošto ne postoji jasna etimologija. Više autora smatra da je on etrursko božanstvo, ali šta mi o tome znamo? Pre nego što se izgubio, sa Saturnalijama od 17. decembra, u tipu grčkog boga Krona sa kojim su ga tumači izjednačavali, pa prema tome i »oženio« Opom-Reom, svojom susetkom u kalendaru ali nekada bližom Konsusu, on je već dobio novo tumačenje pomoću igre reči, koju moderni lingvisti ne odobravaju, sa *sata*, »ono što je posejano, seme«, i svakako se u tome svojstvu i nalazi na listi »bogova Tita Tacija«. Sve što se može reći o najstarijem Saturnu jeste to da je, još u doba kraljeva, u jugozapadnom delu Foruma, imao žrtvenik, čije se postavljanje pripisivalo Herkulovim pratiocima, a koji je poslednji etrurski kralj odlučio da zameni hramom; ali, kao i za Kapitol, pretekla ga je republika, tako da su konzuli osvetili zgradu 497. Pošto je mirno dotrajavala tokom celog republikanskog razdoblja, ona je obnovljena 42. godine pre naše ere; spaljena 283, zatim rekonstruisana zahvaljujući Dioklecijanu, imala je sreću da se održi do kraja carstva. Nažalost, ništa nam ne kaže ni starost, ni trajnost, ni mesto kulta, kao ni veoma važno, ali uzgredno korišćenje Saturnovog hrama, naročito za vreme republike: tu se, pod nadzorom kvestora, nalazilo javno blago, *aerarium*. Ništa se ne zna ni o povezivanju Saturna sa Luom Mater: u pontifikalnim formulama (Gell. 13, 23, 2) pominjala se jedna *Lua Saturni* u istim uslovima kao i *Nerio Martis*, kao i *Virites Quirini*, itd., što znači da apstrakcija i u ovom slučaju treba jasno da izrazi neko važno obeležje boga; o Lui se zna samo to da je, sa Marsom, Minervom (ova bez sumnje umesto Nerije) i Vulkanom, sačinjavala listu božanstava *quibus spolia hostium dicare ius fasque est*; s druge strane, njeno ime je izvedeno iz glagola *luere*, bez sumnje u onom opštem smislu koji mu je oduzeo njegov složeni oblik *soluere*. Ova dva podatka nagoveštavaju da je Lua bila »Dissolutio«, personifikovano razaranje, dakle opasna, ali ponekad i korisna sila, na primer kada je trebalo uništiti oružje koje je oteto od neprijatelja i tako oslabiti, simpatičkim delovanjem, ono koje je ostalo u njegovim rukama[42]. Ali, pošto ne poznajemo pravo značenje njenog ortaka Saturna, beskorisno je praviti pretpostavke o udelu koji je ta razlagačka funkcija imala u njenom opisu.

[40] Za *Pomones*, vid. gore, str. 60, n. 1.

[41] E. Manni, »A proposito del culto di Saturno«, *Athenaeum*. 16, 1938, str. 223—238; autor smatra da je razvoj kulture posledica punskih ratova. Upor. M. Le Glay, *Saturne africain: histoire (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 205), 1966.

[42] »Lua Mater« u DL. str. 99—115.

VI

DREVNA TRIJADA, DODACI

Pre nego što završimo sa ovim važnim, centralnim odeljkom rimske teologije, treba da se vratimo, obogaćeni analizama svakog pojedinačnog boga, nekim suprotnostima ili vezama koje se uočavaju, u parovima ili u samoj trijadi, između Jupitera, Marsa i Kvirina.

Visova je, videli smo,[1] u obredna svedočanstva trijade svrstavao ritual kojim, govorio je on, *fetiales* zaključuju neki ugovor, i naveo je jedan Polibijev odlomak, 3, 25, 6. U stvari, nije u pitanju neka formula čija je upotreba opšta. Kao i za svaku stvar koja se zakletvom potvrđuje, postoji samo jedan jemac ugovora: Jupiter, u čije područje spadaju *fetiales*. On je taj, i samo on, na koga se poziva sveštenik u rečenicama, nesumnjivo obrednim, koje je naveo Tit Livije govoreći o sporazumu Rimljana Albanaca u vezi sa borbom Horacija i Kurijacija (I, 24, 7—8)[2]: »Čuj, Jupiteru! Čuj, *pater patratus* naroda albanskog! Čuj i ti, narode albanski!... Ako se rimski narod prvi udalji (od ovih odredbi), zvaničnom i neverničkom odlukom, onda ga, Jupiteru, toga dana udari kao što ću ja udariti ovu svinju ovde, danas; i neka tvoj udarac bude utoliko jači ukoliko imaš više snage i moći!« Prema tome, prisustvo druga dva boga pored Jupitera treba objasniti posebnom okolnošću koju podrobno opisuje Polibijeva priča. Tako posmatran, tekst daje jedno veoma korisno obaveštenje.

U trenutku kada, razaranjem Sagunte u Španiji, započinje drugi punski rat,[3] istoričar se oseća pozvanim (gl. 21) da jasno odredi kakav je bio, od početka njihovih veza, diplomatski, zakletvom potvrđeni status Rima i Kartagine. Dva stara ugovora (od kojih prvi potiče iz vremena prvih konzula i verovatno je apokrif, možda sačinjen prema drugom)[4] određuju geografske

[1] Gore, »Drevna trijada: činjenice«. To sam činio i ja od JMQ., 1941, do *Idéol.*, 1958.

[2] Gore, »Dokumentarna vrednost ritualnih formula«.

[3] Ovde ne ispitujem istorijski vid toga događaja, ni zbrku koja je povodom njega nastala.

[4] Međutim, u svom umerenom članku »The history of Rome in the regal period«, JRS. 47, 1957, str. 64, P. Fraccaro prihvata datum i rokove prvog ugovora; isto tako F. Hampl, »Das Problem der Datierung der ersten Verträge zwischen Rom und Karthago«, RhM. 101, 1958,

oblasti vlasti ili nadzora koje je svaka strana priznavala onoj drugoj i obavezivala se da poštuje; nije predviđen nikakav savez, nikakav rat jedne ili druge protiv nekog trećeg, niti je uopšte formulisana bilo kakva vojna odredba (gl. 22—24). Dolazi vreme Pira, tog neželjenog »trećeg«, i oba grada osećaju potrebu da podese svoje respektivne pozicije prema okolnostima, jednim novim tekstom (gl. 25). Taj tekst potvrđuje, »zadržava« pre svega prethodne ugovore. Ali, dodate su dve vojne odredbe: u kojoj meri svako može da sklapa savez sa trećim licem? U kojoj meri, ako je jedna strana napadnuta u oblasti koju nadzire, druga mora da joj pomogne? Oblici ove pomoći podrobno su opisani. Kartaginjani zadržavaju monopol pomorskog transporta trupa, čak i rimskih; oni će u svakom slučaju dati brodove za putovanje i napad, dok će svaki od dva naroda zadržati obavezu održavanja (*τὰ ὀψώνια*: snabdevanje hranom, itd.) sopstvenih trupa. Ali utvrđena je granica saradnje: niko neće prisiljavati posadu da se iskrca ako ona to neće.

No, zaklinjući se da će poštovati ovaj ugovor, Rimljani uzimaju za svedoke tri boga, ne zajedno za sve, nego za svaku stranu posebno. U ranijim tekstovima, običnim sporazumima o suživotu koji sadrže samo obećanja uzajamnog poštovanja, zakletvu potvrđuje *Ζεὺς Λίθος*, to je *Juppiter Lapis*, prema obredu koji ukratko opisuje Polibije i u kome se kamen drugačije koristi nego što to čini *pater patratus* Tita Livija, ali uz ritualnu formulu koja odgovara formuli Tita Livija, a koju on prevodi na grčki. Dodatak, nove odredbe koje se tiču rata i organizacije vojne saradnje na kopnu i moru, potvrđuje se zakletvom koja se poziva na »*Αρης* i *Ενυάλιος*, Marsa i Kvirina. Može se pomisliti da je Polibijev izraz neodgovarajući i da Jupiter pokriva ceo ugovor, pošto su mu Mars i Kvirin dodati tek u drugom delu: teško je zamisliti neku pogodbu iz koje bi Jupiter bio isključen. Ali, za tumačenje trijade, bitno je što se Mars i Kvirin upliću kada se pojave vojne odredbe, kao da tu Jupiter postaje nedovoljan. Samo, ako Mars u tim ratnim odredbama nalazi neposredno opravdanje, šta će tu Kvirin? Verovatno je da, u stavljanju ta dva boga jednog pored drugog, Polibije vidi samo ono što na grčkom znači stavljanje imena jednog pored drugog, to jest dve očigledno ekvivalentne varijante Areja, Marsa: malo pre smo videli da je takva bila jedna od Kvirinovih evolucija, naročito kod pisaca koji su pisali na grčkom jeziku, i da je i Dionisije iz Halikarnasa, između ostalih, gotovo rob tumačenja pomoću Enialija. Ali čini se da je u pitanju autentičan rimski postupak: kakvo je bilo pravo značenje zajedničkog pominjanja Marsa i Kvirina? Moguće je, s obzirom da je to već pozno razdoblje, da je tu Kvirin, shvaćen kao Romul osnivač i zaštitnik Rima, kao na primer u legendi o sentinskoj bici, u stvari samo Marsov nerazlučivi dvojnik. Ali je isto tako moguće i da postoji razlika u nadležnostima. Pojava »trećega«, Pira, postavlja dvama prijateljskim narodima ne samo pitanja otvorene vojne saradnje,

str. 58—75. O Pol. 3, 25, vid. G. Nenci, »Il trattato romano-cartaginiese *κατὰ τὴν διαβασιν*«, *Historia*, 7, 1958, str. 283. Upor. A. Aymard, »Les deux premiers traités entre Rome et Carthage«, REA. 59, 1957, str. 277—293, uneto u *Études d'histoire ancienne* (posthumno), 1967.

nego i druga pitanja koja su na granici između mira i rata, koja se tiču ugroženog mira, gde treba biti oprezan. Prva odredba daje predstavu o složenosti te kazuistike: ako jedan od dva naroda, rimski ili kartaginski, sklopi pismenim putem savez sa Pirom, moraće da traži specifikaciju svoga prava da pomogne drugom narodu, u slučaju da ovaj bude napadnut! Čak i u vojnoj saradnji, predviđena su ograničenja, uzdržanost neratujuće strane: Kartaginjani se obavezuju da će isporučivati brodove za transport rimskih trupa, pa čak i za napad, ali »niko ne može prisiliti posadu da se iskrca (pa prema tome i da se bori) ako ona to neće«... Mars nije bio dovoljan da pokrije krupne pojedinosti: za to je bio potreban, onako kako smo ga mi shvatili, Kvirin.

Gore smo branili predanje, poznato iz jedne kratke Servijeve beleške, po kome su salijevci bili *in tutela Jouis Martis Quirini*: zbilja postoji grupa Marsovih i grupa Kvirinovih saliejvaca, a zbog svojstva talismana koje imaju *ancilia*, zbog nebeskog porekla njihovog prototipa, prirodno je da se Jupiter tu umeša.[5] Ali istovremeno postojanje dve grupe postavlja problem, za koji je Lisjen Geršel našao dobro rešenje, a koji ja ukratko izlažem[6].

Dva meseca u kojima se salijevci pojavljuju uokviruju sezonu rata a, posebno, dva praznika vezana za oružje, kada oni javno pokazuju svoje sposobnosti, odgovaraju jedan drugom, pre i posle borbi: *Quinquatrus* 19. marta i *Armilustrium* 19. oktobra. Tehnički izrazi su, u martu, *ancilia mouere*, u oktobru *ancilia condere*: sa svojim oružjem i svojim igrama, salijevci služe ne samo da započnu, nego i da okončaju obredom letnji pohod i oba puta, drugačije ali sa istim dejstvom kao i Janus (koga uostalom pominje *carmen Saliare*), oni omogućavaju prelaz, bilo sa mira na rat, bilo sa rata na mir. Kako da *Mars belli*, to jest samo Mars, i *Mars tranquillus* kakav je Kvirin, ne sarađuju u tim poduhvatima koji su na granici njihovih područja, u zglobištu njihovih delatnosti? Dve ekipe salijevaca nisu morale da dele dužnosti, pošto su samo Marsovi započinjali rat, a samo Kvirinovi mir: u oba slučaja, traže se i jedni i drugi, za neku vrstu prenošenja vlasti sa jednog na drugog boga. Isto tako ne treba smatrati ni da su se oni razlikovali u svom obrednom činu: Kvirin, bog obazrivog mira, naoružan je kao i Mars, bog rata; prema tome, u istoj odeći, istim plesovima, oni su označavali ređanje svojih bogova, od kojih nijedan nije ukidao, nego je dopunjavao drugoga i čak je, svojim delovanjem, pripremao povratak drugoga. Ovo shvatanje pripreme nesumnjivo je bitno: upravo ono, videli smo, treba da opravda mazanje *arma Quirini*, meru za održavanje, poverenu svešteniku boga vrata. I upravo je ono izraženo u legendama o osnivanju dva reda. Geršel je naime zapazio, između pokretača i korisnika toga osnivanja, neku vrstu ukrštanja: miroljubivi Numa je stvorio salijevce Marsa Gradivusa (Liv. I, 20, 4), predviđajući buduće ratove kraljeva koji su bili manje miroljubivi od njega: a najratoborniji, najmilitantniji od preetrurskih kraljeva, Tul Ho-

[5] Gore, prvi deo, pogl. I i II.

[6] »Saliens de Mars et Saliens de Quirinus«, RHR. 138, 1950, str. 145—151.

stilije, dok je borba bila u punom jeku, uznemiren što se rat produžava bez odluke, obećava da će osnovati drugi red salijevaca »ako pobedi Sabinjane istoga dana« (Dion. 3, 32, 4). Tako da krajnje miroljubivi Numa služi Marsu i prelasku na rat, a krajnje ratoborni Tul služi Kvirinu i daje zavet kako bi omogućio Rimljanima koji su u teškoj situaciji da pređu, pod željenim uslovima, sa rata na mir. Osnivanje drugog reda salijevaca vezuje se, u Tulovom zavetu, za uvođenje Saturnalija (treba li podrazumevati Consualija?) i Opalija u decembru, »koje Rimljani, kaže Dionisije, svetkuju svake godine kada požnjeveno žito smeste u ostave«.

Ovaj poslednji pojam vraća salijevskom mehanizmu svu njegovu veličinu: ono što naizmenično obezbeđuju sveštenici plesači, zahvaljujući svetim amajlijama vrhovnog boga, mimo ratobornih ili miroljubivih reči, to su mehanizmi i konkretni rezultati rata i mira — hrabrost, snaga i pobeda; zemljoradnja, plodnost i blagostanje. Uz to, saradnja dveju grupa ujedno obezbeđuje i ono što je i iznad rata i iznad mira: kontinuitet političkog i kulturnog života, vlasti i religije. Stoga ove amajlije, i pored svog jednoličnog privida, kao i amajlije Skita, na primer, u svojoj raznolikosti,[7] lepo pokrivaju oblasti triju funkcija[8].

Ostavićemo ovaj kratak pregled triju funkcija posle dve napomene.

Prvo ćemo ukazati na tip problema čijem postavljanju on vodi i koji su do sada razmatrani na malom broju primera[9]. Ovaj tip studija, može se reći ogleda u smislu koji fizičari daju toj reči, sastoji se u posmatranju onoga što se zbiva kada se kvalifikovani predstavnici ili važne primene svake od triju funkcija spoje ili povežu sa istim konkretnim bićem, ili istim apstraktnim pojmom, ili istim društvenim mehanizmom: zemlja, zlato i metali, glavne životinje; život i smrt, mladost i starost; brak, prijateljstvo, porodica; prosti brojevi, često puni simbolike, kao što su »dva«, »tri«; itd. Jedan od najkorisnijih ovakvih »reagensa« bio je konj. Evo, ukratko, rezultata ispitivanja.

Na prvom nivou, uočavaju se dva suprotna odnosa, u funkciji dva Jupiterova vida: njegov flamin je, videli smo, opterećen zabranom da uzjaše konja (Plut. QR. 40; Gell. 10, 15, 3): bez sumnje zato što konj podseća na rat, sa tragovima smrti koje nosi, a koje ovaj sveštenik izbegava u svakoj stvari, stvarnoj ili simboličnoj. Obrnuto, Jupiter O. M. sa Kapitola, vrhovni bog republikanskog doba, ima četvoroprege na timpanonu svoga hrama a u četvoropregu na Kapitol dolazi general, koga njegov trijumf, tokom nekoliko časova, pretvara u vrhovnog gospodara; ali, kada Kamil upregne u svoje kočije bele konje, Rim to smatra svetogrđem, pošto je takva zaprega pred-

[7] Gore, str. 178 i n. 1.

[8] O štitu salijevaca, o njihovom ratničkom plesu, koji objašnjava jedna drevna vaza (početak VII veka) nađena kraj Bolsenskog jezera, vid. R. Bloch, »Sur les danses armées des Saliens«, *Annales, Économies Sociétés Civilisations*, 13, 1958, str. 706—715; *Les origines de Rome*, 1959, str. 134—137 (Sumnjam, međutim, da likovi sa vaze izvode neki lovački ples); W. Helbig, »Sur les attributs des Saliens«, MAI, 37, 2, 1906, str. 205—276; P. Boyancé, »Un rite de purification dans les Argonautiques de Valerius Flaccus«, *Études*..., str. 317—345.

[9] To je sažeto u četvrtom ogledu iz RIER., »Bellator equos«, str. 73—91.

viđena za boga. Uostalom, nije u pitanju žrtvovanje: konj se nikada ne prinosi na žrtvu Jupiteru; on je samo simbol njegove moći.

Konj se žrtvuje na drugom nivou, u jednoj jedinoj, ali važnoj ceremoniji: *Equus October*, kada se ratnički konj prinosi Marsu i ubija kopljem, žrtvenom obredu čija su dejstva usredsređena na »kraljevu kuću« u uslovima koje smo gore opisali[10].

Na trećem nivou, najzad, konj je samo ekonomska vrednost i tegleća marva. Ako ga ništa ne povezuje sa Kvirinom, jedan bog istoga nivoa, Konsus, dovoljno se njime bavi da njegova *interpretatio graeca*, koja je u ostalim stvarima sasvim netačna, bude Posejdon *Ἵππιος*... Njegovo zanimanje za njega objašnjava ono što se događa na dan njegovog praznika, bez sumnje pre 26. avgusta nego 15. decembra: konj, a sa njim i druge životinje iz porodice konja, tovarne ili tegleće, magarci i mazge, oslobađaju se posla i ovenčavaju cvećem (Dion. I, 33, 2, koji u Konsualijama prepoznaje nasleđe arkadskih *Hippocrateia*; Plut. Q. R. 48). Vidimo da se tu konj više ne posmatra u svojoj osobenoj plemenitosti ili uspešnosti, nego kao jedna od životinja iz porodice konja, pošto je njihov zajednički element rad. Plutarh daje dobro objašnjenje, u upitnom obliku: »Ako magarac deli sa konjem oslobađanje od posla za vreme *Consualia*, kaže on, nije li to zato što, povezan sa konjem u poslu, on se zajedno sa njim i odmara?« Isto obeležje imaju i trke koje su se toga dana održavale, — trke koje su jednom prilikom poslužile, u legendi o Romulu, za otmicu sabinskih kćeri: tu su se bez sumnje trkali i konji, ali uglavnom magarci ili mazge (*βούρδωνες*: Malalas, *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 1831, str. 178; *muli*: Paul, str. 266 L[2]).

Ovi sasvim različiti tipovi veza svakako su stari. Pošto je konj igrao poznatu ulogu u seobama i osvajanjima indoevropskih hordi, možemo očekivati da i drugi indoevropski narodi pruže istu sliku. To je zapravo slučaj sa vedskom Indijom.

Na prvome nivou, dva vrhovna boga, mirni i pravedni Mitra i strašni Varuna stoje jedan nasuprot drugom kao *bráhman* i *kṣatrá* (ovaj poslednji u smislu svetovne kraljevske vlasti). Ni u himnama ni u bilo kome obredu, Mitra se ne dovodi u vezu sa konjem, a u klasično doba jedna od zabrana koje pogađaju uglednog brahmana jeste da čita vede dok se nalazi na konju, kao uostalom i na nekoj drugoj životinji ili u nekom prevoznom sredstvu (*Manu* 4, 120). Nasuprot tome, ponavljaju obredne knjige, »konj pripada Varuni«, *sa hi vāruṇo yad aśvaḥ* (*Śat. Brāhm.* 4, 2, I, 11; itd.) — iako se to pripadanje nikada ne izražava žrtvovanjem.

Nasuprot tome, na drugom nivou, u ašvamedi, obredu u kome učestvuje *kṣatriya (kṣatrá)* u smislu načela druge funkcije), konj se prinosi na žrtvu, u korist kralja, u uslovima koji ga pretvaraju, kao što smo pokazali, u pravu paralelu Oktobarskog konja.

Najzad, na trećem nivou, ako blizanci Nasatja nose drugo ime Ašvini, izvedeno iz *aśva* »konj«, ako je jedna od njihovih uloga svakako bila da održavaju i leče konje, ako se za kola kojima dolaze na žrtveni obred

[10] Vid. gore, »Mars«.

ponekad kaže da su u njih upregnuti konji (ṚV. I, 117, 2, itd.), ta kola isto tako — i to samo njih, u božanskom svetu — vuku i magarci (I, 34, 9; 8, 85, 7). Himna I, 116, 2, u nabrajanju njihovih podviga, obznanjuje: »Magarac, o Nasatja, u Jaminom takmičenju, u trci, pobedom je stekao hiljadu...«, a u *Aitar. Brāhm*, 17, I, 4—3, 4, pominje se jedna takva trka i takva pobeda, a tu su »Ašvini pobedili na magarcima«.

Saglasnost je, dakle, potpuna i naročito uočljiva na trećem nivou.

S druge strane, treba podvući najopštije obeležje trijade Jupiter, Mars, Kvirin: ona je distinktivno, a još više klasifikaciono sredstvo. Ako su slučajevi u kojima se ona pojavljuje kao skupina u kultu tako retki, ako naime tri *flamines maiores* sarađuju samo prilikom prinošenja žrtve boginji Fides, to doduše može biti zbog istrošenosti, zbog zastarelosti te predstave i tog sveštеničkog reda u republikanskoj religiji, ali to potiče pre svega od njihove prirode. Tri elementa određuju u verskoj misli tri oblasti čija osnovna povezanost, jednom priznata, a s vremena na vreme prizivana, ima manje praktičnog značaja nego različitost: Jupiter, Mars i Kvirin imaju manje mogućnosti da se sretnu, sva trojica, pa čak i po dvojica, nego da svako od njih upravlja svojim velikim područjem, i oni nisu mogli da izgube, tokom istorije, neko zajedničko kultno mesto, neki jedinstveni praznik, koji nikada nisu ni postojali. Ako nazivamo trijadom stalnu, neprekidnu, u neku ruku fizičku povezanost tri boga, Jupiter, Mars i Kvirin nisu čak ni trijada i to su neki tvrdili[11]. Ali kako onda izraziti njihove odnose? Bolje je sačuvati taj termin, koji se poziva samo na broj, a pripremiti se za posmatranje trijada sasvim drugačijeg tipa[12].

---

[11] Mme L. Banti, str. 196 u jednom značajnom članku, »Il culto del cosidetto 'tempo dell' Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche«, SE. 17, 1943, str. 187—224. vid. dole, str. 669 i n. 4.

[12] Obnova Kvirinovog hrama koju je izvršio Papirije Kursor 293. godine (upor. ME. III, str. 207—208) možda je vratila izvesnu aktuelnost drevnoj trijadi u kojoj se nalazio Kvirin. Time bi se objasnilo što su tri posvetna natpisa, jedan »Jupiteru Viktoru«, drugi Marsu, treći Kvirinu, nađena na mestu na kome se verovatno nalazio hram (Chr. Hülsen, »Zur Topographie des Quirinals«, RhM, 49, 1894, str. 406—408). Ti natpisi su uostalom nezavisni, heterogeni, a oni kojima su posvete upućene, kao bez sumnje i razdoblja, različiti (jedino se može odrediti datum posvećenja Marsu, koje je izvršio »konzul P. Kornelije L. f.«: između 286. i 180); oni dakle ne čine celinu, ali je uočljivo da su sva tri pronađena na tome mestu, i to samo oni, koliko je poznato, početkom XVII veka, prilikom pljačke (sa arheološkog stanovišta!) terena koji će se pretvoriti u Kvirinalske vrtove. Konstrukcija koju je napravio U. Scholz, *Marskult...* (gore, str. 215, n. 1), str. 23—26, sa svim zaključcima koje on iz nje izvlači (upor. gore, str. 210, n. 2 i 217, n. 1), proizvoljna je i neverovatna. Tri natpisa su relativno nova i nemaju nikakve veze, ni u pogledu mesta (Hülsen, *l. c.*), ni u pogledu sadržaja, sa Capitolium Vetus (gde je, kako precizira Varon, poštovana trijada već bila kapitolska trijada, Jupiter-Junona-Minerva, koju nemamo prava da pripisujemo prekapitolskoj trijadi, Jupiter-Mars-Kvirin!). Oni samo nagoveštavaju da je obnovljeni Kvirinov kult imao u njegovom hramu jedan »odjek«, možda jednu kapelu, u kojoj su Jupiter i Mars našli svoje mesto, kao nekoliko vekova ranije, Junona i Minerva našle svoje mesto u dvema kapelicama (*cellae*) u hramu Jupitera O. M. Upor. dole, str. 313 i n. 2.

Drugi deo

STARA TEOLOGIJA

I

KAPITOLSKA TRIJADA

1. *Kapitolski Jupiter*

Kada se hram Jupitera Optimusa Maksimusa »rodio« — na dan septembarskih ida, u 245. godini postojanja Grada, govorili su Rimljani —, imao je dugu istoriju, koju su nepovratno prekrile laskave i izdašne legende. Prvi etrurski kralj, govorilo se, zavetovao se da će ga podići za vreme rata protiv Sabinjana i započeo je radove, ali se njegovo dovršenje pripisivalo njegovome unuku, poslednjem kralju. Izabrano mesto, stena i padine, nije olakšavalo poduhvat. Ravnanje tla i podizanje ogromne podloge bilo je tako skupo da su sredstva sa kojima je Superbus računao za podizanje zgrade do krova, prilozi saveznika, plen otet u Suesi Pomeciji, jedva bili dovoljna za temelje. Analistika, koja nije mnogo nežna prema tiranima, ipak svedoči o iskrenom poštovanju prema uzvišenim namerama toga Keopsa iz Lacija; kapitolsko svetilište krunisalo je veliki graditeljski, civilizacijski trud, od koga ga zapravo ne treba ni odvajati (Liv. I, 56, 1—2):

> Odlučivši da dovrši hram, Tarkvinije je doveo radnike iz svih krajeva Etrurije; tome je posvetio ne samo državni novac, nego i radnu snagu plebsa. To mu je nametalo ne mali trud, uz vojnu službu, ali su plebejci smatrali da je ipak manje mučno da svojim rukama podižu hramove bogovima nego da budu raspoređeni, kao što se dogodilo posle toga, na gradilišta koja su na drugi način bila iscrpljujuća i manje slavna, da grade stepenasta sedišta Cirka i, pod zemljom, veliki odvod za sakupljanje svih gradskih nečistoća: dva dela koje bi raskoš našega vremena teško dostigla...

Govorilo se najzad da je čast osvećenja izmakla kralju graditelju: njegove obesti, obesti njegovih sinova naterale su Rim na pobunu i hram je predao bogu jedan od prvih »konzula«. Priča je jedna od onih u kojima su Rimljani uživali, zato što se tu skladno mešaju sitničava prepredenost i velikodušnost za koje su oni podjednako bili sposobni. Za nas, to je dobar

primer za način na koji su sujeverni ljudi ipak umeli da spasu svoju slobodu i da slede sopstvenu volju u odnosima sa bogovima (Liv. 2, 8, 6—8):

Osvećenje Jupiterovog hrama na Kapitolu još nije bilo izvršeno. Konzuli Valerije i Horacije vukli su kocku: izbor je pao na Valerija. Valerije je (u pitanju je jedan od legendarnih tvoraca republike, P. Valerije Publikola) otišao da ratuje protiv Vejana, a u njegovom odsustvu, njegovi prijatelji su teško podnosili što je osvećenje jednog tako slavnog hrama prepušteno Horaciju. Sve su učinili da se tome suprotstave, ali je sve bilo uzalud. Tada, u trenutku kada se konzul već uhvatio za dovratak i dok se molio, oni objaviše strašnu vest: »Njegov sin je mrtav! A roditelj umrlog koji čeka sahranu (*funesta familia*) ne može vršiti osvećenje toga hrama!« Da li je on shvatio da je vest lažna, ili je imao dovoljno duševne snage? Predanje je nepouzdano, a tumačenje teško. U svakom slučaju, on prekinu ceremoniju samo da bi rekao: »Pa onda ga sahranite!« i, ne ispuštajući vrata, završi molitvu i osveti hram.

Takva je poslednja od »lepih priča« koje zatamnjuju nastanak najznačajnijeg verskog spomenika u Rimu.

Temelji, duboko ukopani u krečnjak i sedru brda, bili su tako dobro sagrađeni da su, uprkos nekoliko odrona o kojima govori Tit Livije, još služili, mnogo vekova kasnije, posle požara, kao oslonac sve većim građevinama. Prvi hram, koji su podigli etrurski radnici, bio je napravljen, barem u svojoj osnovi, od blokova vulkanskog kamena obloženih štukom a mere su mu bile šezdeset metara sa pedeset. Izrazito okrenuta ka jugu, fasada se otvarala tremom sa stubovima: debeli stubovi nosili su timpanon koji su krasile, na etrurski način, statue od obojene pečene zemlje. Jedan četvoropreg istog sastava nadvisivao je tu dekoraciju sve dok ga nije zamenio drugi, bronzani, 296. godine koja je prethodila pobedi kod Sentina. Glavna božanstva bila su smeštena u tri *cellae*,[1] Jupiter u središnjoj a njegove dve saradnice, Junona i Minerva, u levoj i desnoj. Bez sumnje su sva tri imala svoje kipove od pečene zemlje, ali je samo ličnost gospodara toga mesta privukla pažnju starih umetnika: čuveni umetnik, Vulka iz Veja, izradio je njegovu statuu, piše Plinije, prema Varonu (N. H. 35, 157), po nalogu Tarkvinija Starog. Ponekad se sumnjalo da su slike božanstava tako rano postavljene u tri *cellae*, ali otkriće jedne Apolonove statue u Veju, koja je u najmanju ruku bila iz toga vremena, čini predanje više nego verovatnim. To je bila novina. Doduše, likovno predstavljanje bogova nije podrazumevalo religijsku promenu kako su tvrdili primitivisti: Jupiter nije čekao svoj kip da bi bio ličnost. Ali ga od tada Rimljani vide, a kroz etrurski postupak u njihovoj uobrazilji nastanjuje se već grčki Zevs, utoliko pre što, veoma rano, *columen* hrama krasi jedan Apolon, jedan Hermes.

[1] Hramovi iz toga vremena, koji imaju tri *cellae*, pronađeni su na drugim mestima u Laciju, kao na primer na akropolju u Ardeji 1930. godine. E. Stefani, NS. 1944—45, str. 91—94; D. S. Robertson, *A Handbook of Greek and Roman Architecture*, 1954, str. 200 i Append. I (lista etrursko-italskih hramova). Veoma dobra studija: U. Bianchi, »Disegno storico del culto Capitolino nell 'Italia romana e nelle provincie dell' Impero«, MAL. 8. Ser. 2. 7, 1949, str. 347—415; od istoga autora, »Questions sur les origines du culte capitolin«, *Lat.* 10, 1951, str. 341—366. Pre toga, A. Kirshop Lake, »The archaeological evidence for the 'Tuscan Temple'«, MAAR. 12, 1935, str. 89—149.

Po pobožnosti velikih građana, po laskanju vazalskih kraljeva, kapitolski kralj je gotovo postao skladište umetničkih dela, i čak sa žaljenjem čitamo da je, u drugom veku naše ere, plafon dobio pozlatu zaslugom dželata iz Korinta, varvarina L. Mumija Arhaika, koji je tada bio cenzor. S druge strane, jemstvo datih reči koje su pružali bogovi i povoljan položaj pretvorili su ga u mesto na kome se čuvaju dragocene arhive: stolovi na kojima su bili ugravirani diplomatski spisi imali su povlasticu da dotrajavaju na tim zidinama kao i na zidinama susednog hrama Dija Fidija; tu je i republika smestila svoju pomoćnu riznicu, predviđenu za slučaj neodložne potrebe, i Sibilinske knjige, koje su joj učinile tolike usluge.

Popravljena, ulepšana, preobražena, prvobitna zgrada je trajala sve dok 83. godine pre naše ere nije do temelja uništena, sa svim onim što se u njoj nalazilo, u požaru čije uzroke nikada niko nije utvrdio. Evo kako Julije Obsekvent, u svojoj zbirci Čuda, 57, prikazuje taj događaj:

Posle petogodišnjeg odsustva, L. Sula se vratio u Italiju kao pobednik i to je bilo vreme velikog straha za njegove neprijatelje. Krivicom čuvara hrama (*aedituus*), Kapitol je izgoreo u požaru za jednu noć. Okrutni Sula započeo je strašne progone uglednih građana. Sto hiljada ljudi je poginulo, kažu, u italskom ratu i u građanskom ratu.

Diktator Sula započeo je rekonstrukciju koju je Cezar imao vremena da dovrši, 46. godine, pre nego što je otišao na onaj svet. Nova zgrada bila je od belog mermera. Trostruka kolonada na prednjem delu i stubovi sa strane pozajmljeni su, po Sulinom naređenju, iz atinskog hrama Zevsu Olimpijskom. Na timpanonu, ispod neizbežnog četvoroprega, šepurila se boginja Roma, sa vučicom i blizancima. Ponovo spaljen u uličnim borbama koje su donele vlast Vespazijanu, odmah zatim ponovo sagrađen, slučajno spaljen devet godina kasnije, obnovljen od strane Domicijana, on je ovoga puta trajao do neotklonjivih nesreća: godine 455, na poziv Eudoksije, vandalski i arijski kralj Genserik, drugi bič božji, iskrcao se u Ostiji, zauzeo grad bez borbe uprkos nastojanjima pape Lava i prepustio ga pljački tokom dve beskonačne sedmice. Kapitolski hram, koji je Domicijan hteo da pretvori u glavno carsko svetilište, tu je izgubio svoje riznice. Germanski vođa je odneo čak i deo crepova od pozlaćene bronze koji su tada prekrivali krov. Papa Honorije I upotrebio je ostatak, u poslednjoj četvrtini VII veka, za izgradnju nove bazilike svetog Petra i tako se, simboličnim prenošenjem supstancije, završio život koji je trajao preko hiljadu i sto godina. Propadanje ruševina i preobražaj duhova bili su zatim tako potpuni da se izgubilo čak i sećanje na mesto na kome se, četiri puta, ukorenjivalo poverenje najvećeg carstva preistorijskog doba: do 1875, i mada je 1578. i 1680. pronađen severozapadni ugao temelja, bilo je sporno da li ga treba tražiti na tvrđavi ili na Kapitolu u pravom smislu. Sumnja je otklonjena kada su pronađeni, između 1865. i 1875, rub podloge u istočnjačkom stilu i nekoliko komada sa prednjeg dela u južnjačkom stilu. Od samoga svetilišta nije imalo bog zna šta da se nađe.[2]

[2] Prilikom iskopavanja 1919. sasvim je izdvojena podloga. Vid. Lugli, RA. str. 19—28; E. Gjerstad, *Early Rome*, III, 1960, str. 168—190 (architectural reconstruction, terracottas).

Već smo rekli šta Jupiter O. M. predstavlja u rimskoj ideologiji, šta je on promenio u staroj koncepciji boga.[3] Sada ćemo ga na brzinu osmotriti u praksi, u političkom i verskom životu Rima, na čijem se čelu nalazi.

Skromna sirovina rimske moći i njeni najugledniji nosioci podjednako mu iskazuju poštovanje. Na Kapitol dolazi da prinese žrtvu svaki mladić koji navlači mušku togu, to jest stupa u red korisnih građana (Serv. II *Ecl.* 4, 49), i na Kapitolu konzuli svečano započinju svoju jednogodišnju vladavinu. Oni su to u početku činili, kažu, na dan osnivanja, na dan septembarskih ida; kasnije, na dan januarskih kalenda, i u najsvečanijem obliku (*processus consularis*, Ov. F. I, 79; *Pont.* 4, 4, 23—42; itd.): pošto su prethodne noći primili auspicije, novi rimski poglavari uzimaju svoje insignije i odlaze kod Jupitera, u pratnji Senata, magistrata, sveštenika, naroda. Oni prinose žrtvu koju su obećali njihovi prethodnici i polažu vlastite zavete. Tada Senat ulazi u hram i, pod njihovim predsedništvom, održava svoju prvu sednicu, posvećenu naročito, čini se, verskim pitanjima (Liv. 9, 8, I; 22 i 6; itd.). Zatim, sa istom pompom, konzuli izlaze i odvoze se kući.

Ako se vojska koja ide u rat sakuplja sa druge strane bedema, na Marsovom području, vojna uprava i privremeno ratno usmerenje su Jupiterova stvar: upravo *in Capitolium*, bez sumnje u dvorištu hrama, konzul organizuje regrutovanje (Liv. 26, 31, II; Pol. 6, 19, 6) i saziva magistrate ili deputate Latina, saveznika, da bi im označio koliki broj ljudi treba da prikupe (Liv. 34, 56, 5—6). Upravo na kapitolu Senat uglavnom odlučuje o ratu, primirjima ili miru (App. B. C. 7, 5; Liv. 33, 25, 7); na Kapitolu isto tako, pre nego što će napustiti Rim da bi preuzeo komandu nad svojim trupama, konzul polaže zavet za uspeh svoga pohoda, — stvar koja se uvek čini, kako kaže Tit Livije, *cum magna dignitate et maiestate* (42, 49, I); na Kapitolu se isto tako podiže, po nalogu Senata, kip nekog dobrog građanina ili nekog veštog zapovednika.

Trijumf, kada ga Senat odobri pobedničkom generalu, najraskošnija je manifestacija savezništva između boga i naroda. Svojim uspehom, koji je i sam plod njegovog zaveta, general je postao Jupiterov dužnik. On odužuje dug na čelu svoje vojske. Pošavši sa Marsovog polja, povorka stiže u Cirk i, obilazeći Palatin, dolazi, sa donje strane Foruma, na Sveti put koji ga vodi u podnožje brežuljka. Za nekoliko časova, pobednik je Jupiterov ljudski dvojnik: prema klasičnoj odredbi te ceremonije, u kojoj su grčki elementi podešeni prema drevnom scenariju, on se kreće u kolima, sa lovorovim vencem na glavi, i sa insignijama toga boga,[4] *Jouis O. M. ornatu decoratus*,

[3] Gore, str. 200—202.

[4] Upor. Serv. *Ecl.* 10, 27: *unde etiam triumphantes habent omnia insignia Jouis, sceptrum palmatam togam.* L. Deubner, »Die Tracht des römischen Triumphators«, *Hermes* 69, 1934, str. 320, smatrao je da je pobednik uzimao manje insignije boga a više insignije bivšega kralja; Latte, str. 152, n. 3, s pravom primećuje da to ne može biti tačno kada je u pitanju bojenje minijumom. G-đa Larissa Bonfante-Warren predložila je, na ubedljiv način, tumačenje trijumfalne odeće i trijumfa, zasnovano na etrurskim dokumentima, »Roman Triumphs and Etruscan Kings, the Changing Face of the Triumph«. JRS. 60, 1970, str. 49—66 i pl. I—VII. Manje uverljiva gledišta izražava H. S. Versnel, *Triumphus, an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, 1970 (u krajnjoj liniji trijumf bi proizlazio, posredstvom Etrurije, iz jednog istočnjačkog novogodišnjeg praznika).

lica narumenjenog kao lice kipa koji ga čeka u svetilištu; u desnoj ruci drži lovorovu grančicu, a u levoj skiptar od slonovače iznad koga je slika orla. Ispred njega idu, gradeći, iza Senata, šarenu povorku, bele životinje koje će biti prinete na žrtvu, plen, ugledni zarobljenici, a prate ga njegovi vojnici, koji u svojim pesmama sasvim slobodno mešaju pohvalu i satiru. U dnu Kapitola, on izlazi iz kola, zatim se penje padinom i, u hramu, predaje bogu lovorov venac koji je doneo. Za ceo rimski narod, ovaj dan je izuzetno iskustvo iz koga on crpi, kao na izvoru, nove razloge za nadu i ponos. Priča koju je izložio Plutarh (*Aem. Paul.* 32—34) o jednom od najčuvenijih trijumfa, trijumfa Paula Emilija posle pobede kod Pidne (168), daje ideju o sjaju, spektakularnoj snazi, koje je mogao dostići ovaj obred, obogaćen po uzoru na helenističku svetkovinu.

Postavili su podijume u cirkovima, na Forumu, na svim mestima u gradu sa kojih se mogla videti povorka. Gledaoci su se tiskali, u čistim odelima. Svi hramovi su bili otvoreni, ukrašeni vencima, a na žrtvenicima se pušio tamjan. Mnogobrojni liktori i podvornici odbijali su haotične pokrete gomile i održavali slobodan prolaz. Svečana predstava bila je raspoređena u tri dana.

Prvi jedva da je bio dovoljan da pred gledaocima prodefiluju statue, slike, gorostasni trofejni kipovi, postavljeni na dve stotine pedeset kola sa dva konja. Sutradan je, na velikom broju kola, bilo najlepše i najveličanstvenije makedonsko oružje, čiji su sveže uglačani bronzani i gvozdeni delovi blistali. Umeli su da ga rasporede tako da je izgledalo kao da je slučajno bačeno, u komadima; bili su to, razbacani, šlemovi i četvorougaoni štitovi, oklopi i obuća, polukružni štitovi sa Krita i okrugli štitovi iz Trakije, tobolci među uzdama, goli mačevi sa pretećim vrhom i duga makedonska koplja. Međusobno povezano prilično labavim vezama, sve to oružje se sudaralo pri treskanju kola i ispuštalo oštar i zastrašujući zvuk koji je morao izazvati jezu, iako je neprijatelj bio pobeđen. Zatim je dolazilo sedam stotina pedeset vrčeva punih kovanog novca, koje je nosilo tri hiljade ljudi; u svakom vrču bila su tri talenta a nosila su ga četiri čoveka. Drugi su izazivali divljenje srebrnim posudama za vino, rogovima, peharima različitih oblika, koji su se isticali i svojom veličinom i lepotom svojih ukrasa.

Trećega dana, u cik zore, trube su oglašavale početak ophoda, i to nisu bile one melodije koje se sviraju u verskim svetkovinama i procesijama, nego one koje Rimljane podstiču na borbu. Zatim je išlo sto dvadeset debelih bikova, pozlaćenih rogova, iskićenih trakama i vencima. Vodili su ih mladići koji su nosili bogato optočene pojaseve, i sami praćeni mlađim dečacima koji su držali zlatne i srebrne vrčeve za žrtvene obrede. Iza njih su išli oni koji su nosili zlatan novac, sa sedamdeset sedam vrčeva u kojima su se nalazila tri talenta, kao što je prethodnog dana bio slučaj sa srebrnim novcem; zatim oni koji su nosili svetu urnu, od masivnog zlata, tešku deset talenata, optočenu dragim kamenjem, izlivenu po nalogu Paula Emilija; zatim oni koji su pokazivali gledaocima antigonide, seleucide, terikleje i sve posuđe koje je Persej koristio prilikom obeda. Pozadi su bila Persejeva kola, sa njegovim oružjem, na kome se nalazila njegova dijadema. Malo dalje koračala su, odsada robovi, kraljeva deca, sa grupom svojih vaspitača, učitelja, pedagoga koji su, u suzama, pružali ruke gledaocima i pokazivali toj deci kako da preklinju i mole za milost. Bila su dva dečaka i jedna devojčica, suviše mladi da shvate svoju nesreću, i sama ta nevinost činila ih je još dirljivijima. Malo je nedostajalo pa da Persej prođe neprimećen, toliko je sažaljenje prikivalo pogled Rimljana za ta mala bića i izmamljivalo im suze. Tako se u ovome prizoru sa zadovoljstvom mešalo osećanje bola

koje je prestalo tek kada je ta skupina nestala sa vidika. Iza dece i njihove pratnje koračao je Persej, obučen u tamno odelo, obuven na makedonski način; bio je otupeo od veličine svoje nesreće i izgledalo je kao da je izgubio razum. Pratila ga je gomila njegovih prijatelja i dvorjana, satrvena bolom. Pogledi njihovih očiju oblivenih suzama, prikovani za njega, ukazivali su gledaocima da su oni zaboravili na sopstveni udes i da samo žale zbog njegovog. Persej je poslao ljude da zamole Paula Emilija da ga ne prisiljava da defiluje u njegovom trijumfu: Paul Emilije se nasmejao zbog te slabosti i te vezanosti za život. »To je stvar, odgovorio je on, koja je oduvek bila i koja je još uvek u njegovoj moći, ako on tako hoće«. Time mu je nagovestio da može sprečiti svoju sramotu ako svojom voljom ode u smrt. Ali kralj nije imao dovoljno snage i, zaveden nekakvom nadom, bio je još samo deo osvojenog plena. Posle ove skupine, išli su ljudi koji su nosili četiri stotine zlatnih kruna koje su svi gradovi Grčke i Azije preko izaslanika poslali Paulu Emiliju da mu čestitaju na pobedi.

Najzad se pojavio sam Paul Emilije, u veličanstveno ukrašenim kolima. Taj čovek, kome nije bio potreban sav ovaj sjaj da bi privukao poglede, bio je zaodenut purpurom optočenim zlatom i držao je lovorovu grančicu. Cela vojska, i sama ovenčana lovorima, pratila je kola svoga generala, po centurijama i manipulama. Vojnici su pevali tradicionalne pesme, sa kojima su se mešale šale, kao i pobedničke pesme da bi proslavili podvige Paula Emilija.

Tako je Kapitolski Jupiter zaista bio Jupiter *praesens* među svojim narodom. Kroz celu istoriju, njegov hram je ostao politička i verska tvrđava kao što je drugi vrh brega bio vojna tvrđava. *Ioue incolumi*...: Rim je znao da je bezbedan sve dok on bude postojao ili dok bude slobodno vaskrsavao iz svoga pepela.

Jupiter je bio jedini gospodar svoga hrama: njemu su bili upućeni zaveti i osvećenje. Dve boginje koje su smeštene pod njegovim krovom bile su samo njegove gošće. Nijedna ceremonija nije imala za cilj poštovanje, pa čak ni podsećanje na trijadu kao takvu i kultne formule koje izričito povezuju tri imena za staro doba nisu brojne. Uhvaćen od putnika, odveden u zatvor, Manlije Tita Livija uzvikuje: »Jupiteru Predobri Preveliki, i Junono Kraljice, i Minervo, i svi vi, drugi bogovi i boginje koji obitavate na Kapitolu i u Tvrđavi, da li tako prepuštate nasilju neprijatelja svoga vojnika, svoga branioca?« (6, 16, 2). Pozvan na sud od strane tribuna, Scipion istoga istoričara odbija da odgovori i, praćen gomilom, pa čak i sudskim izvršiteljima i pisarima, odlazi da se zahvali božanstvima koja su mu omogućila da pobedi Hanibala: »Idem iz ovih stopa na Kapitol, da pozdravim Predobrog Prevelikog Jupitera, i Junonu, i Minervu, i druge bogove koji vladaju na Kapitolu i u tvrđavi...« (38, 51, 9). Ali sve je to dobar avgustovski stil. Stiče se utisak da su tokom istorije dve boginje uz boga dobile izvesnu konzistenciju; dugo vremena, one su samo posmatrale njegovo opštenje sa ljudima.

Međutim, one su tu, i nastanak, smisao trijade predstavljaju probleme na koje, u stanju u kome se nalazi nauka, nije mogućno dati pouzdan odgovor. Pre nego što ih postavimo, valja pogledati šta je svaka od tih dveju boginja, izvan kapitolske skupine, predstavljala u rimskoj teologiji.

2. *Junona*

Junona je najznačajnija, ali i najneobičnija rimska boginja[5]. Kraljica na Kapitolu od samih početaka republike, ona ipak pomaže pri porođajima, svakoga meseca određuje kalende i, beskonačno umnožena u *Junones*, predstavlja ženski ekvivalent muškog Genija. Ako je posmatramo izvan Rima — jer je njen kult bio drevni kult u Centralnoj Italiji, a nju su, u obliku *Uni*, preuzeli Etrurci, — potvrđuje se autentičnost mnogih njenih obeležja, ali se pojavljuju i druga, naročito ratnička uloga i ratnička oprema.

Niz pokušaja da se u sve to unese logičan hronološki red doveo je do jedne konstrukcije čija je krhkost očigledna. Bolje je izložiti činjenice u njihovoj složenosti, pošto smo stavili na njihovo pravo mesto jednu činjenicu i jednu hipotezu iz kojih se često izvlače preterani zaključci.

Ime, *Jūnō*, koje je nekada povezivano sa imenom *Juppiter*, trpi samo jednu etimologiju: to je derivat na *-ōn-* od *iūn-*, sinkopirani oblik *iuuen-* koji se nalazi i u *iūnix* »junica« (pored *iuuencus* »junac«) i u komparativu *iūnior*. Ali to poreklo ne osvetljava dovoljno tu reč. Fleksija *-o*, *-ōnis*, izvan imenica na *-io* (kao što su *legio, natio*), nije uobičajena u ženskom rodu. S druge strane, smisao *iuuen-* bogatiji je nego što se do nedavno verovalo. U jednom izvanrednom članku (1938), Emil Benvenist je pokazao da je ta indoevropska reč izvedena iz korena koji je, u drugom obliku, proširen u *aeuum* (gr. *αἰών*, itd.), a koji se odnosi na »životnu snagu«[6] u pravom smislu: *iuuen-* (*iuuenis*) je čovek u trenutku kada je njegova životna snaga u njegovom *akmé*. Šta onda *Jūnō* izražava: običan apstraktni pojam mladosti? životnu snagu ili neobuzdani duh mladih? Mlade kao starosni sloj, kao društveni stalež? Nije mogućno odlučiti, a postojanje jedne personifikovane *Iuuentas*, koja je bez sumnje novijeg datuma, ne čini stvari jednostavnijima[7]. Može se doduše uočiti da je reč prava paralela sabinske vlastite imenice *Ner-o*, i ta okolnost je utoliko uočljivija što se, na umbrijskom, u iguvinskom obredniku, *ner-* u ritualnoj formuli nadovezuje na *iou-* da bi vojnicima *iuniores* suprotstavio, kako izgleda zrele, iskusne ratnike[8]. Ali ime ostaje suviše nejasno da bi predstavljalo polaznu tačku u istraživanju.

Jedan od temelja uobičajenog tumačenja je to što je Junona u početku bila samo ženski ekvivalent Genija: još od najstarijih vremena, svaka žena je imala, pod tim imenom, svoga duha zaštitnika, ili prosto svoga dvojnika, svoju suštinu, ili izraz svoje plodotvorne prirode, a apstrahovanjem je iz gomile pojedinačnih *Junones* izdvojena velika boginja. Taj proces, za koji se pretpostavljalo da postoji i kod drugih božanstava, nema nikakvog oslonca u činjenicama i, sam po sebi, nije verovatan: da li se iz tih mnogobrojnih

[5] Ne mogu da se složim sa: W. F. Otto, »Juno, Beiträge zum Verhältnisse der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihres Kultes«, *Philol.* N. F. 18, 1905, str. 161—223; E. L. Schields, *Juno, a Study in early Roman Religion*, 1926.

[6] »Expression indo-européenne de l'éternité«, BSL. 38, 1937, str. 103—112.

[7] Vid. gore, »Jupiter«.

[8] »*ner-* i *uiro-* dans les langues italiques«, REL. 31, 1953, str. 185, preuzeto u IR. str. 225—241.

Genija, na primer, ikada izdvojio neki bog koji se zvao *Genius*? A naročito nije verovatno da je Junona imala, nekada, ulogu koja joj se pripisuje. Dok Genije muških osoba vlada već u Plautovim komedijama, nema govora o nekoj ženskoj Junoni, i treba sačekati Tibula pa da ona bude pomenuta u književnsoti (3, 19, 15 i 3, 6, 48 — iz čega bi se uostalom zaključilo isto tako da svaka žena ima jednu Veneru). Kao dokaz da je ona starija navodi se (na kraju, Latte, str. 105) da, u obredu arvalske braće, jedna *Juno Deae Diae* prima dve ovce uz samu Deu Diu, koja prima dve krave. Ali taj obred je iz vremena carstva i, uprkos svojoj opštoj starosti, nije isključeno da je pretrpeo izmene koje su ga osavremenjivale u doba kada je Avgust obnovio svetkovinu i njene obrede koji su praktično bili iščezli (Wiss. str. 561, n. 7; Latte, str. 54...); no, u Avgustovo doba, ženska Junona je dobro držala ravnotežu sa muškim Genijem. S pravom se ističe paralela koju daje jedan natpis iz republikanskog doba (CIL. IX, 3513;[9] 58. stare ere): u svetom gaju Jupitera Libera, u Furfu, predviđena je jedna »*res deiuina*« i za boga i za nejgovog Genija, *Genius Jouis Liberi*. Takvi slučajevi su mogli, naime, poslužiti kao muški model za neku izmenu, za neku dopunu, prilikom obnavljanja arvalskog obreda. Ali se ne zapaža da, i u drugom, kasnijem natpisu, u kome se pominje *Genius Jouis*, kao i *Genius Martis* (CIL. II, 2407), jedno žensko božanstvo, *Victoria*, ima takvog dvojnika: a on se zove *Genius Victoriae*, a ne **Juno Victoriae*[10]. Drugi argumenti nisu ništa bolji. Zakletva žena, *eiuno*, koja bi bila paralelna staroj zakletvi muškaraca u svoga Genija, nije poznata Plautu, i književnosti uopšte, i pominje se samo kod jednog gramatičara iz IV veka: on ništa ne dokazuje za republikansko doba. Pokroviteljstvo nad obrvama, koje su žene, po Varonu (L. L. 5, 69), pripisivale boginji Junoni (a ne »svojoj« Junoni), ili, *tutela* koju je Junona, prema Pavlu Đakonu (str. 403 L²), imala nad obrvama (bez razlike u pogledu pola) nije iste prirode kao veza Genija svakog muškarca sa njegovim čelom (Serv. *Aen*. 3, 607; *Ecl*. 6, 3)[11].

Objektivni popis Junoninih funkcija ostaje, dakle, najpouzdaniji pristup. Evo onih koje, u Rimu, izgledaju primarne i preknjiževne.

Kao Lucina, ona iznosi novorođenčad na svetlost dana, ona se priziva povodom porođaja (Plaut. *Truc*. 476), i kao takva prima žrtvene darove (Tert. *An*. 39; Schol. Bern. Verg. *Ecl*. 4, 62)[12]. Na severnom grebenu Eskvilina uzdiže se hram *Junonis Lucinae*, osvećen 375, u gaju koji je već bio posvećen toj boginji; prema simbolici koju je lako razumeti, u njega ne ulazi niko ko ima neki čvor na odeći. Analistika je anahronično pripisala Serviju Tuliju zakon koji je, u statističke svrhe, obavezivao roditelje svakog novorođenčeta da ubace novčić u kutiju za milostinju u tome hramu (Dion. 4, 15, 5).

Junona je pokroviteljka većeg broja praznika koji su nesumnjivo povezani sa plodnošću žena i uopšte sa ženstvenošću. 7. jula, u najstarijem prazničnom programu upisane su *Nonae Caprotinae* u kojima učestvuju slobodne žene i *ancillae*; ove poslednje se zabavljaju trčeći, čak tukući se pesnicama i kamenjem; žrtveni obred se odigrava ispod divlje smokve, *caprificus*, i u njemu se koristi »mleko« koje curi iz jedne od njenih grana (Varr. L. L. 6, 18; Macr. I, 11, 36; itd.); i sama Junona je po njemu dobila nadimak *Caprotina*. Tim povodom se podseća da su kaiševi kojima *Lupeci*, 17. februara, udaraju rimske gospe da bi obezbedili njihovu plodnost izrađeni od kože jarca, *caper*, koja se naziva *amiculum Junonis*. Smokva, jarac: i životinja i biljka u mnogome doprinose seksualnoj simbolici.

Manje slobodnog ponašanja, *Matronalia* na dan martovskih kalenda, koje Juvenal (9, 53) naziva *femineae Kalendae*, a koje su *dies natalis* eskvilinskog hrama, odnose se samo na matrone. Objašnjenja toga praznika ukazuju bilo na neko veoma važno rođenje, Romulovo (Ov. F. 3, 233), bilo na prolećno buđenje sveopšte plodnosti, *tempora fecunda* (*ibid*. 235—244). *Lucus* sa Eskvilina, mesto kulta, vezan je za priču o prvoj i tegobnoj trudnoći Sabinjanki posle njihove otmice (*ibid*. 2, 425—452, naročito 435, 449, 451), kao što je dan praznika povezan sa pričom o tome kako su one kao *oratrices pacis* stale između svojih očeva i svojih muževa (*ibid*. 3, 179—252). Tom prilikom, da bi potpomogle svoju sopstvenu obrednu izdašnost, žene primaju novac od svojih muževa, koji se mole *pro conseruatione coniugii* (Ps.-Acro *in Hor. Carm*. 3, 8, I; Suet. *Vesp*. 19, I; Plaut. *Mil*. 692—700).

Ako se osvećenje eskvilinskog hrama održava na dan martovskih kalenda, to je poseban slučaj jednog opštijeg pravila: sva Junonina svetilišta povezana su sa kalendama zato što su joj kalende posvećene: *ut autem Idus omnes Joui, ita omnes Kalendas Junoni tributas et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas*, kaže Makrobije (I, 15, 18), koji dodaje da je taj običaj potvrđivao i običaj Laurenćana, koji su se molili boginji na svake kalende, od marta do decembra, i tom prilikom je nazivali *Kalendaris Juno*. Što se tiče Rimljana, kaže on, na svake kalende jedan *pontifex minor* prinosi žrtvu Junoni (izdavači tu često ispravljaju: Janusu) u *Curia calabra*, dok mu žena *rex sacrorum* prinosi na žrtvu u »kraljevoj kući« krmaču ili žensko jagnje; otuda onomastička formula »*Janus Junonius*«, *quod illi deo omnis ingressus, huic deae cuncti Kalendarum dies uidentur ascripti*. Ova Junonina osobenost može se povezati sa njenom ulogom Lucine: boginja rađanja određuje isto tako početkom meseca i »novo rođenje« Meseca; »početak« se može shvatiti i kao rođenje (Junona) i kao prelaz (Janus). Ovo tumačenje se oslanja na činjenicu da, u *curia Calabra*, posle žrtvenog obreda, pontifik najavljuje koga će dana pasti naredne none, bilo 5, bilo 7, zavisno od meseca. On to čini pomoću formule koju prima *Juno Couella* (Varr. L. L. 6, 27). Epitet je nejasan, ali čin ima smisla samo ako izvan kalenda, obred poverava Junoni »rast« meseca u danima koji slede[13].

[9] Degrassi, ILLR. N° 508, II, str. 6—8.

[10] Odmah posle *genio Victoriae*, u natpisu stoji *genio meo*.

[11] Oba Servijeva konteksta dokazuju uostalom da ta koncepcija nije stara.

[12] Gore (»Tip rimskih bogova«) božanstva nižeg reda koja kao da predstavljaju Junonine *indigitationes*.

[13] Sjajne ideje izražene su u: M. Renard, »Juno Couella«, *Annuaire de l'Inst de Philol. et d'Hist. Slaves* 12, 1952, str. 401—408; od istog autora: »Le nom de Junon«, *Phoibos* 5 (= *Hommages à J. Hombert*), 1950—51, str. 141—143; »Juno Historia«, *Lat*. 12, 1953, str. 137—154; »Aspects anciens de Janus et de Junon«, RBPhH. 31, 1953, str. 5—21. Objašnjenje *Couella* pomoću *caua luna*, kome se pridružuje Latte, str. 43, n. 2, malo je verovatno.

Na ovaj povezani skup obreda nadovezuje se jedan drugi, političko-verski, koji se na njega ne može lako svesti. Ali prvi element toga skupa nažalost nije izvestan. Više tekstova govore o kultu koji je, u svakoj kuriji, primala *Juno Curitis*; ta reč je napisana na različite načine i svaki način pisanja se zasniva na različitoj etimologiji: *Quiritis (Quirites), Curritis (currus), Curitis* (ili sabinsko *curis* »koplje«, ili *curia*). Moguće je, dakle, da je Junona povezana sa *curiae* samo igrom reči. U svakom slučaju kult nije neposredno potvrđen i možda i nije postojala druga *Juno Curitis* u Rimu osim one koja je uvedena 241. godine, posle zauzeća Falerija.

Nasuprot tome, na Kapitolu, Junona je svakako *Regina* i to nije bila titula koju su Italici, posebno prve generacije rimske *libertas*, mogli olako da dodeljuju ili da prihvataju. Šta više, *regina sacrorum* je ta koja prinosi Junoni žrtvu na dan kalenda. Pošto se, u tom žrtvenom obredu, koji je nesumnjivo star, smatra da boginja, kao što smo videli, »omogućava rađanje« meseca, činjenica da se upliće *regina* navodi na misao da je, još pre republike i kapitolskog kulta, Junona, čak i kao majka, bila vezana za kraljevsku vlast.

Iako nije uvek mogućno razlikovati šta je prerimsko a šta spada u rimski model, treba pre procenjivanja ovoga rezultata posmatrati i običaj susednih naroda, prvo Latina, kod kojih je Junona bila poštovana. Pet latinskih gradova (Aricija, Lanuvij, »populus Laurens«, Prenesta, Tibur: Ov. F. 6, 59—62) dalo je njeno ime jednom mesecu; Tuskul i Norba su je poznavali kao *Lucinu*, a pesnici je pretvaraju u značajnu boginju iz Gabija, grada koji je rano nestao. Ona je uz to bila *Curitis* u Tiburu i Falerijima, i tu je, za vreme carstva, u njenom kultu služio muški sveštenik, *pontifex sacrarius*, što je bio dokaz da se ona ticala celoga društva. Treba imati na umu dva skladna obeležja njenog kulta: više Servijevih glosa, nažalost iskvarenih uobičajenim etimološkim igrama sa tim imenom, pokazuju da je tiburska *Juno Curitis* bila naoružana zaštitnica: »U tiburskim ceremonijama, izgovara se sledeća molitva: *Juno Curitis*, svojim kolima (*curru*) i svojim štitom zaštiti mlade robove iz moje kurije (*curiae*) (?) rođene u kući!«[14] (Serv. *Aen.* I, 17); ona se služi *curru et hasta* (*ibid.* I, 8), i upliće se u ratove (*ibid.* 2, 612); Martijan Kapela (2, 149) će pisati: *Curitim debent memorare bellantes.*

Ako je Junona iz Falerija, sudeći po Ovidijevom ljupkom opisu njenog praznika (*Am.* 2, 13), sasvim miroljubiva, osim u odnosu na kozu, isto ratničko obeležje snažno je izraženo i u Junoni iz Lanuvija, ali tu ono izgleda uključeno u jednu strukturu o kojoj svedoči zanimljiva titulatura. Likovne predstave sasvim potvrđuju rečenicu u kojoj Ciceron, ili pre Kota, njegov lik iz *De natura deorum* (I, 82), tumačeći raznolikost božanskih simulacruma koje koriste razni narodi, ukazuje svome sagovorniku da bik Apis nije ništa manje bog za Egipćane »nego za tebe, vaša čuvena *Sospita*, koju nikada, čak ni u snu, ne vidiš drugačije nego pod kozijom kožom, sa kopljem[15], malim štitom i cipelama sa uvrnutim vrhom«[16]. U pokretu, agresivna, ispršena, ili na kolima u galopu, ispruženog koplja, pružajući levom rukom štit sa dvostrukim usekom sličan štitu salijevaca, boginja koja se pojavljuje na statuama i metalnom novcu nesumnjivo je i jedino ratnička boginja. Ali, Junona iz Lanuvija nije samo *Seispes*. Više posveta koje sadrži *Corpus* u XIV tomu upućeno je I(VNONI) S.M.R. (2091; 2088; 2089; 2121), to jest, kako piše celom dužinom jedne od njih (N° 2090, iz prvoga veka stare ere), IVNONE SEISPITEI MATRI REGINAE »Junoni Seispiti Matri Reginae«. Ova trostruka kvalifikacija u Italiji je izuzetna i označava gomilanje funkcija ili vidova koje vredi koliko i teološka definicija; svaki od ovih vidova sam po sebi je jasan[17].

Titula *Regina*, na koju je već ukazano u Rimu, predstavlja Junonu kao političko-versku gospodaricu; tako se objašnjava što najviši magistrat u Lanuviju, diktator, imenuje svoga flamina (Cic. *Mil.* 17, 45) i što su, od cenjenog kondominijuma koji je Rim prisvojio 388. nad lanuvijskom boginjom (Liv. 8, 14, 2), njegovi najviši magistrati, *omnes consules*, dužni da joj prinose žrtvu (Cic. *Mur.* 41, 90).

Stavljena u drugi položaj, reč *Mater* ne može prosto biti široka počasna titula, ona ili njen muški oblik, u izrazima kao što su Mars Pater, Vesta Mater; ona nužno ima svoje puno značenje i podseća da se praznici rimske Lucine nazivaju *Matronalia*: praznik plodnosti namenjen gospama koje su i udate i majke. Možda se za taj vid »plodnosti« vezuje čuvena zmija Junone iz Lanuvija, sa odgovarajućim obredima (Prop. 4, 8, 3—14; Aelian. *Anim.* II, 16).

Prvi pridev *Seispes*, prenet u Rim u obliku *Sospita*, nema jasan smisao, ali su za njega, kao uostalom i za *Curitis*, Rimljani — nema razloga da mislimo da su oni u tom pogledu izmenili običaj Lanuvljana — posebno vezivali ratničko obeležje boginje: *illam uestram Sospitam, quam tu nunquam, ne in somnis quidem, uides nisi cum hasta, cum scutulo...*

Može se odmah uočiti da je Junona tako istovremeno označena u trima funkcijama stare indoevropske ideologije: u oblasti svete vlasti, u oblasti ratničke sile, u oblasti plodnosti. I označena u formulama, titulaturom koja potvrđuje da su njeni sveštenici i njeni poštovaoci znali da je ona trivalentna, a to su i želeli[18].

Da li se ova teologija nalazila i u drugim latinskim ili italskim gradovima? Nigde se ne sreće ekvivalent lanuvijske S.M.R. Doduše, Junona preko Italije dobija titule koje podsećaju na njene različite vrednosti u Rimu i

[14] Preterano je izvlačiti iz ove glose, u kojoj je *curia* etimološka igra reči, zaključke o »eine archaische Struktur der Gesellschaft in Tibur«, Latte, str. 105, n. 2 kraj (str. 106).

[15] To koplje se ponaša kao, na drugom mestu, Marsovo koplje: Liv. 21, 62, 4; gore, str. 40—42.

[16] G-đa L. Bonfante-Warren, »Etruscan Dress in Historical Source; some Problems and Examples«, AJA. 75, 1971, str. 277—284 (i pl. 65—68): »goddesses and pointed shoes«, str. 280—282 (naročito Uni-Junona).

[17] Ovde rezimiram svoj članak »Juno S.M.R.«, *Eranos* 52, 1954, str. 105—119. Drugačiji pogledi u: J. C. Hofkes-Brukker, »Iuno Sospita«, *Hermeneus* 27, 1956, str. 161—169.

[18] Da li je *Juno Martialis* koja se pojavljuje na metalnom novcu iz doba carstva, u III veku, kasna zvanična pojava lokalnog kulta (Umbrija, Etrurija)? Vid. J. Heurgon, SE. 24, 1955—1956, str. 93, i J. Gagé, *Matronalia*, 1963, str. 55, n. 2 i 275—276.

Lanuviju: *Lucina* u Pizauru u Umbriji, na više mesta u Kampaniji; *Populona* (ma kakav da je bio, u toj reči, smisao reči *Populus*: »vojska« po Lateu; ili »političko telo«) u Tejanu u Kampaniji; *Regina* u Terventu u Samniju, možda u Ardeji u Laciju, a naročito, i nesumnjivo, u Veju u Etruriji, gde pruža Rimljanima i Kamilu, početkom IV veka, najslavniju priliku za *euocatio*, pre nego što će, pod tim imenom i sa svojim kipom, ući u aventinski hram; *Regina Matrona* u Pizauru, *Regina Populona* u Ezerniji u Samniju. Ali, kao što vidimo, razvrstavanje je isključivo binarno.

Obično se smatra da je izvorna samo Junona iz ženskih kultova a ostatak se objašnjava bilo spontanim razvitkom, bilo stranim uticajima, grčkim ili grčko-etrurskim.

Razvoj Junoninog lika, piše Late (str. 168), može se shvatiti ako prihvatimo da je, kao boginja žena, ta boginja prvo prizivana radi množenja stanovništva, a isto tako i radi vojne moći zajednice. Na osnovu toga se može shvatiti i samnitska Populona. Kada su Etrurci prihvatili njen kult, ona je postala samo zaštitnica grada i stopila se u jedan jedini lik sa Atenom Polijas, koju su oni isto tako prisvojili. Zatim je ponovo postala likovna predstava u latinskim kultovima u Lanuviju i Tiburu, jer je etrurska umetnost tada davala uzore za kultne predstave.

Ove metamorfoze su jednostavne i verovatne samo na papiru. Želeli bismo da upoznamo barem još jedan slučaj u kome se zaštita ženske plodnosti tako razvila u vojnički žar i političko pokroviteljstvo. S druge strane, ne treba preuveličavati uticaj likovnih pozajmica: to što je na likovnim predstavama Junona iz Lanuvija ratnica odevena, obuvena na etrurski način ne dokazuje da i samo ratničko značenje dolazi iz Etrurije kao obuća i odeća: Lanuvljani su mogli imati Junonu koja je, iako nacionalna, ujedno i ratnička, i shvatati je, kada su počeli da je predstavljaju, samo prema tada dostupnim modelima. U samoj Etruriji, ako je pozajmljena italska Junona u obliku *Uni* već bila *Regina*, shvatamo da je postala (ako je to doista postala) Stadtgötin, zaštitnica grada, a naročito da je poistovećivana sa Herom i svrstavana u par sa Tinijom-Zevsom; teže shvatamo to unapređenje polazeći prosto od »Junone boginje žena«. Najzad, *Regina* je stara italska titula, koju bi bilo proizvoljno smatrati prevodom sa etrurskog.

Drugi autori, svodeći tako čisto rimsku Junonu na ulogu »božanstva žena«, ostalo pripisuju neposrednom grčkom uticaju: na jug velike Grčke došla je jedna polivalentna Hera — »plodna, ratnička i politička« — »bliska naoružanim Herama iz Arga i Elide«. Ona se, u latinizovanom obliku, pojavljuje u Lanuviju i odatle je krenula »u Rim koga su lanuvijski kultovi neobično privlačili«. Uprkos obdarenosti Žana Bajea[19], ovo poreklo, ovo kretanje ostaju neproverljive hipoteze koje imaju protiv sebe činjenicu da ne ostavljaju praktično ništa izvorno u boginji koja je ipak italska i, ma koliko se daleko vraćali, značajna.

Što se mene tiče, predložio sam jedno rešenje, koje je naravno isto tako hipotetično, ali koje ne nailazi ni na jednu od onih smetnji koje odvraćaju od drugih rešenja. Razni vidovi Junone — dva u Rimu, *Lucina* (itd.) i *Regina*, tri u Lanuviju — bili bi u osnovi nesvodljivi a boginja se odlikovala upravo njihovim udruživanjem. Junona nije bila prvo *Lucina* ili *Mater* da bi postala ili prosto *Regina*, ili *Seispes* i *Regina*. Ona je od početka bila multivalentna, bivalentna ovde, trivalentna tamo, i nužno, tradicionalno multivalentna. Ova koncepcija je prirodni nastavak tumačenja prvobitne trijade Jupiter Mars Kvirin kao ostatka, u Rimu, jedne indoevropske skupine zasnovane na ideologiji triju funkcija.

Naime, kod Germana kao i kod Indoiranaca, uočavamo sledeću strukturu. Kao protivteža grupi muških bogova od kojih svaki otelotvoruje, distinktivno, analitički, jednu i samo jednu od tri osnovne funkcije, postoji boginja koja ih naprotiv sintetiše, koja ih sve preuzima i izmiruje i koja predstavlja sam ideal žene u društvu. Po svome imenu ili svom dominantnom obeležju, ta boginja ima posebno mesto u jednoj od triju funkcija (obično trećoj), ali ništa manje ne pripada i ne deluje i u drugim dvema. *Rigveda* pripisuje tu ulogu boginji-reci Sarasvati koju njeno rečno obeležje smešta prvo u treću funkciju[20]: davateljka životne snage i potomstva (ṚV. 2, 41, 17), ona se povezuje sa kanonskim bogovima trećega nivoa, sa Ašvinima (10, 131, 5, — a još više u obredima), sa božanstvima rađanja, boginjom Sinivali, i opet Ašvinima (10, 184, 2: *gárbhaṃ dhehi* »stavi zametak!« kažu joj); njena neiscrpna dojka napaja svim mogućim dobrima (I, 164, 49); ukratko, ona je »majka«, pa čak je i nazvana trima superlativima *ámbitame nádītame dévitame Sárasvati*, »S. najveća majka, najveća reka, najveća boginja« (2, 41, 16); ona je davateljka potomstva (*prajā́*), na kojoj počivaju sva životna doba (ili sve životne snage): *víśvā ā́yūṃṣi* (*ibid.* 17). Ali ona u isto vreme deluje i na prvome nivou, pošto je naglasak stavljen, u toj književnosti, na strogo religijski, svešteni, a ne politički vid toga nivoa: ona je čista (I, 3, 10), ona je sredstvo očišćenja; ona često gradi trijadu sa dvema boginjama specijalizovanim za darove, Idom i Bharatom; ona »vodi cilju našu bogobojažljivu misao« (2, 3, 8), ona je »pomoćnica bogobojažljivih misli«, (7, 61, 4) i doslovno »vlada (*ví rājati*) nad svim bogobojažljivim mislima« (I, 3, 10—11). Najzad, ona nije ništa manje ratnička: hrabra, u savezništvu sa Marutima, ona uništava neprijatelje (2, 30, 8) i, jedina među ženskim bićima, nosi epitet koji je karakterističan za ratničkog boga Indru, *vṛtraghnī́* »slamateljka otpora, pobednička« (6, 61, 7). U transpozicijama prevedske mitologije u epopeju, božanskih likova u junačke likove, koje je Stig Vikander uspeo da otkrije 1947. u velikoj indijskoj poemi *Mahābhārata*[21], ta teologema je dobila veoma živopisan i veoma uman oblik.

Glavne muške ličnosti poeme, koje su predstavljene kao sinovi funkcionalnih indoiranskih bogova, polubraća su, čiji su karakter i način delovanja u skladu sa karakterom i načinom delovanja njihovih očeva, i čiji redosled prilikom dolaska na svet ponavlja hijerarhijski poredak tih očeva: stariji je

[19] *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, str. 75, 115, 170—171 (i n. 1), a oslanja se na: G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 1924.

[20] *Tarpeia*, 1947, str. 56—66, »Sarasvatī-Anāhitā, Armaiti«: podudarnost Sarasvatī-Anāhitā sasvim nezavisno je pronašao H. Lommel, *Festschrift f. F. Weller*, 1954, str. 405—413.

[21] »Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar«, *Religion och Bibel*, 6, 1947, str. 27—39; prevedeno u mome JMQ. IV, 1948, str. 37—53, upor. 75—76. Vid. ME. I, str. 103—124.

pobožni i pravični kralj (sin Dharmin, podmlađena varijanta Mitre); bogovi koji se zatim ređaju ratnici su, jedan je okrutan i naoružan toljagom (sin Vajin), drugi je viteški i vešto rukuje bacačkim oružjem (sin Indrin); poslednja su dva blizanca (sinovi blizanaca Ašvina), skromne sluge svoje braće, koje jedna karakteristična epizoda predstavlja kao specijaliste za odgoj, jednog za odgoj konja, drugog bikova. No, skladna ravnoteža između tih pet različitih ljudi ima zajedničku, za sve, jednu jedinu, istu, suprugu, epsku transpoziciju omnivalentne boginje iz mitova i, u isto vreme, uzora indijskih žena.

Kao ni u drugim latinskim gradovima, osim Lanuvija, ova trostruka priroda te boginje nije izražena, u vedskim himnama ili obredima, pomoću tri povezana epiteta[22]. Ali odgovarajuća boginja kod Iranaca, u kojoj svi složno vide veoma vernu podmlađenu verziju indoiranske Sarasvate, popunjava tu prazninu: čuvena Anahita koja je, u pravom smislu, u *Avesti*, velika mitska reka, ima naime iste tri sposobnosti kao i vedska Sarasvati; nju prizivaju, kaže njen *Yašt*, ratnici, sveštenici, žene na porođaju (*Yt.* 5, 85—87); i zaista, ona omogućava ženama da se srećno porode i redovno im daje mleko, u pravo vreme (*Ibid.* 1—2, itd.); ona je ulila snagu istorijskim junacima da bi mogli da pobede svoje demonske neprijatelje (*ibid.* 16—83); ona je uz to i velika boginja očišćenja, kojoj posebno pristaje izraz *yaož dā-* »obrednim putem dovesti u red, očistiti« (*Yasna* 65, 2 i 5; *Yt.* 5, 5; *Vid.* 7, 16). No, puno ime te boginje je, isto tako, trostruko, a Anahita je samo treći element; ona se zove »Vlažna (*Arədvī*), Jaka (*Sūrā*), Neokaljana (*Anāhitā*)«, nagoveštavajući tako trostruku titulaturu *Juno Seispes Mater Regina*, koja pokazuje samo jedno drugo, političko-versko usmerenje »prve funkcije«.

Kod Germana je homologna boginja bila bivalentna ili, u najmanju ruku, »druga funkcija« nije bila očigledna, iako je, za te narode, bila dodata prvoj: boginja *Frīy(y)ō-* bila je u isto vreme vrhovna boginja, supruga velikog boga (*Frea* u legendi objašnjava ime Langobarda) i »Venera« (otuda prevod **Friy(y)a-dagaz* »Freitag, Veneris dies, petak«). Ali unutarnji naboj te ličnosti bio je tako snažan da ju je najpoznatija germanska mitologija, skandinavska, rastočila, udvojila[23]: Frig (*Frigg*) (koja je sasvim prirodno nastala od **Frīyyō-*) ostala je samo vrhovna boginja, samo supruga vrhovnog čarobnjaka Odina; s druge strane, iz imena *Freyr*, kanonskog boga treće funkcije, izveden je drugi lik, *Freyja*, svedena opet na tu treću funkciju, tipična boginja Vana, sladostrasna i bogata.

Nisu li u Laciju teologije sasvim prosto sačuvale taj tip boginje? U Lanuviju, on se pojavljuje u celovitom vidu, ali je, u Rimu kao i kod kontinentalnih Germana, sveden na dve krajnje funkcije vrhovnog božanstva i plodnosti. Obeležje *Regina*, koje se tako smatra prvorazrednim u istom svojstvu kao i druga, objasnilo bi što je, u sistemu *interpretationes*, Junona (Uni) bila pretvorena u Heru, čime joj je obezbeđena lepa budućnost, a u isto vreme je ostala *Lucina* i, tamo gde je takva bila, borbena.

[22] Ali za Sarasvatu se kaže da je *triṣadásthā* »na trostrukom mestu«, RV. 6, 61, 12.
[23] »Le trio des Macha«. RHR. 146, 1954, str. 16, n. 2, uneto u ME. I, str. 611, n. 1.

3. *Minerva*

Slika koju pruža kapitolska drugarica Junone Regine sasvim je različita, gotovo obrnuta. Rimski tip Minerve sadržan je u jednoj reči; ona je boginja zanata i onih koji ih upražnjavaju. U Italiji, izvan Falerija i Etrurije, njen kult nije potvrđen. Najzad, poistovećenje sa grčkom Atenom imalo je više posledica nego poistovećenje Junone sa Herom.

Ime može biti italsko (*Menerua* je uobičajena epigrafska forma na latinskom), i izvedeno iz indoevropskog korena **men-* koji beleži sve aktivnosti duha; *Minerua dicta, quod bene moneat*, čitamo kod Pavla Đakona (str. 246 L²), a Fest ukazuje (str. 312 L²), u *carmen Saliare*, na glagol *promeneruat* koji znači *monet* (ili *promonet*?), što sasvim odgovara, u smislu »upućivati«, jedinoj usluzi koju ona pruža. Ali ova derivacija je tuđa latinskom jeziku[24], i često se pretpostavlja da je u pitanju etrursko poreklo.

U starim kalendarima taj Minervin praznik se ne pominje, ali joj je na dan koji se u ženskom obliku množine naziva *Quinquatrus*, peti dan posle martovskih ida, 19. marta, njen narod, sve vrste zanatlija, izražavao svoje poštovanje[25]. To je *artificum dies*, kaže kalendar iz Preneste, a Ovidije veoma živopisno opisuje ono što se tom prilikom čini (F. 3, 815—832):

> Dečaci, devojčice, molite se Paladi! Onaj ko bude bogobojažljiv u odnosu na Paladu biće umešan! Pošto su izrazile poštovanje prema Paladi, neka devojke nauče da umekšavaju vunu, da odmotavaju pređu sa preslica. Ta boginja još uči kako se tkački čunak provlači kroz razapete niti na razboju i pomoću nabrdila sabija potka koja se razlabavila. Poštuj je, ti koji skidaš mrlje sa isprljanog odela; poštuj je, ti koji pripremaš metalne posude za prokuvavanje vune. Bez dobre volje Paladine, niko ne može lepo da navuče cipelu, pa makar bio umešniji od Tihija: čak i ako ima spretnije ruke od starog Epeja, ako je Palada neprijateljski raspoložena prema njemu, biće nevešt. I vi koji terate bolesti Febovim umećem, dajte boginji malo od onoga što dobijete. I vi, predavači, čak i ako ljudi propuste da nagrade vaše usluge, nemojte prezirati tu boginju: ona je ta koja privlači nove učenike. Ti koji barataš dletom, ti koji na pločama razastireš vatrene boje, ti koji, veštom rukom, kamenu daješ skladne oblike: ona je boginja hiljade zanata...

Sa tom prostom teologijom, da li je Minerva čisto rimska? Obično se smatra suprotno. Glavni argument koji se iznosi, odsustvo te boginje u starom prazničnom programu, ipak nije presudan: on samo navodi na misao da, kao ni u prvobitnom Rimu, tako ni u vedskoj Indiji na primer, zanatlije nisu bile izdvojen ljudski tip. Zanati su postojali: reči koje u Rimu označavaju oblikovanje zemlje, tkanje, kolarstvo, indoevropske su reči, što pretpostavlja neko preneto znanje, stručnost. Ali praksa se odvijala bez sumnje na privatnom nivou, u svakoj porodici, a Minerva »boginja koja podučava«, ako je tada i postojala, nije imala mesto u javnome kultu. Ne treba dakle

[24] Već je A. Meillet, *De i.-e. radice* *men- *»mente agitare«*, 1897, str. 48, odbacivao tu etimologiju. Izvanredan naučni rad u Praktičnoj školi za visoke studije, V sekcija, nedavno je napisao J. L. Girard, *Étude onomastique: le nom de Minerve en Italie* 1972.
[25] *Tibicines*, značajne za kult, imale su poseban dan nazvan *Quinquatrus minusculae*, 13. juna: Ov. F. 6, 651—652; vid. ME. III, str. 174—194.

isključiti mogućnost da je ta boginja bila domaća u Rimu kao i u Falerijima, ali da su, ranije i potpunije izloženi uticaju i sjaju etrurskih metoda, žitelji Falerija prvi počeli da poštuju zaštitnicu tih metoda, koje će od tada koristiti brojni stručnjaci, a da su je zatim njihovi rimski suparnici preoteli.

Izvan boravišta koje predstavljaju tri *cellae* na Kapitolu, Minerva ima zapravo dva svetilišta: jedan hram na Aventinu, koji se prvi put pominje u vreme drugog punskog rata, ali je svakako stariji; i, na Celiju, svetilište koje Varon (L. L. 5, 47) naziva *Mineruium* a u kome se nalazio kip te boginje donesen u Falerije posle zauzeća grada 241: otud neobično ime *sacellum Mineruae Captae*. To kultno ime je jedino koje Minerva dobija; ono samo aludira, kao što vidimo, na jedan istorijski događaj a ne govori ništa o njegovoj prirodi.

Nije li, u samim Falerijima, Minerva bila više od boginje umetnosti i zanata? Na jednom natpisu iz druge polovine drugog veka stare ere (CIL. XI, 3081 = I[2] 365; Vetter, N° 320), čovek etrurskog imena, Lars Kotena, sin Larsov, pretor, kaže da je ispunio zavet koji je dao Minervi: *Menerua, de zenatuo sententiad*; po osobenosti davaoca, po uplitanju Senata, neki su zaključili da je, u Falerijima, Minerva bila »boginja zaštitnica grada« (Latte, str. 164), ali šta se o tome zna? Natpis ne ukazuje na razloge zaveta i može se zamisliti više motiva za javno priznanje a da se pri tom ne izlazi izvan ograničenog područja koje pripada rimskoj boginji. O tom obeležju »zaštitnice grada« ne može se izvesti zaključak ni iz otmice boginje od strane pobedničkih Rimljana: oni je nisu »pozvali« da dođe u Rim kao božanstva koja imaju *tutela* neprijateljskih gradova; oni su je »zarobili«, ili u najmanju ruku »uhvatili«, što isključuje *euocatio*.

Jedino proširenje koje uočavamo, veoma rano u Etruriji, kasnije u Rimu donosi *interpretatio* Minerve kao Palade-Atene. Ova jednakost se mogla u početku zasnivati na pokroviteljstvu dveju boginja nad umetnostima i zanatima (*Ἀθηνᾶ Ἐργάνη*), ali je, prema uobičajenom toku stvari, zahvaljujući tom tačno određenom i ograničenom dodiru, Atena u celini, sa svim svojim funkcijama, postala *Menrua, Minerua*: u prizorima iz grčke mitologije prikazanim u etrurskoj umetnosti, *Menerua*, koja je obično naoružana, nije niko drugi do Atena pesnika. Nemoguće je znati do koje je mere to izjednačavanje zaista modifikovalo, militarizovalo, boginju. Podsetićemo se samo da, na jednom kovčegu iz Preneste, nadahnutom bez sumnje etrurskim shvatanjima, u jednoj sceni koja nije grčka, prikazana je ratnička Minerva koja se na čudan način bavi ništa manje ratničkim Marsom.

U Rimu se helenizacija ispoljava na velikom lektisterniju iz 217. godine, kada se Minerva služi u paru sa Neptunom, očigledno kao Posejdonom (Liv. 22, 10, 9). Enije će je ubrojati u dvanaest velikih bogova, a slediće ga svi pesnici, besednici. Ali treba sačekati Pompejevo vreme da bi se u kultu postupalo prema njoj kao prema Ateni Niki, kojoj je podignuto svetilište *de manubiis*, to jest novcem dobijenim od prodaje plena (Plin. N. H. 7, 97). Jer, kada Tit Livije pominje Minervu sa Marsom i Luom Mater među božanstvima u čiju je čast valjalo spaljivati odeću neprijatelja na bojnom polju, smatra se sa velikom verovatnoćom da je njeno ime tu samo približni

književni ekvivalent za Neriju. Čak i u priči u stihovima koju Ovidije izlaže povodom praznika Ane Perene, 15. marta, i uprkos njegovom izrazu (*armifer armiferae correptus amore Mineruae*, F. 3, 681), odnosi između boga i boginje nisu odnosi između dva ratnika: komično uplitanje starice Ane iz bovile u njenu korist pre bi svrstalo Minervu, za pet dana koliko se odvija *Quinquatrus*, na stranu plebsa, a protiv patricijskog vojničine[26]. Rastuća popularnost trojanskih legendi i uverenje koje je iz toga proizašlo da je *penus Vestae* imala i jedan Paladij između ostalih zaloga carstva (Cic. *Scaur.* 48) nisu stvorili kult.

Takav je, ukratko, razvojni put rimske Minerve. Ali, šta je ona predstavljala, u kapitolskom kultu, pored Jupitera i Junone? Kao i kada je u pitanju Junona, ne postoji nikakva stara likovna predstava koja bi usmerila traganje. Sama jednostavnost njenoga dosijea zamagljuje pitanje, jer teško da se može smatrati, uprkos velikom zamahu umetnosti i zanata za vreme etrurskih kraljeva, da joj je baš ta specijalnost donela tu počast.

4. *Kapitolska trijada*

Odakle potiče Kapitolska trijada? Šta ona znači? Sada treba da se vratimo tim pitanjima, ne zato da bismo ih rešili, nego zato da bismo bolje uočili nedoumice, i uzroke tih nedoumica.

Čini se isključenim da ona pripada staroj latinskoj riznici. Izmišljanje *a posteriori* jednog *Capitolium uetus* koji bi, već na Kvirinalu, povezao Jupitera, Junonu i Minervu, bilo je bez sumnje samo smicalica da bi se jedno strano delo učinilo starijim i odomaćilo (Latte, str. 150, n. 3)[27].

Neposredan kultni uticaj Grčke nije verovatan, pošto je grupa *Ζεύς, Ἥρα, Ἀθηνᾶ* označena samo jedanput u celom grčkom svetu, u Fokidi, zapravo u uslovima koji su sasvim slični uslovima kapitolskog kulta (Paus. 10, 5, 1—2):

> Na putu koji vodi direktno iz Daulide u Delfe, sa leve strane, nalazi se zgrada koja se zove *Φωκικόν*, u kojoj razni fokidski gradovi održavaju zajedničke skupštine. Zgrada je veoma velika, oslonjena iznutra na redove stubova. Od podnožja stubova polaze, penjući se do zidova, stepenice na koje sedaju poslanici. U dnu nema ni stubova ni stepenica, nego su samo kipovi Zevsa, Here i Atene: Zevs u sredini, na svome prestolu, a boginje sa svake strane, Hera sa desne, Atena sa leve.

Kako je ovaj model, pod pretpostavkom da je postojao krajem VI veka pre naše ere, mogao biti tako rano poznat u Rimu?

---

[26] Isti smisao možda ima i odbojnost prema ratu, prema gladijatorskim borbama, na dan »rođenja« Minervinog hrama (19. marta): Ov. F. 3, 812: *sanguine prima [dies] uacat nec fas concurrere ferro* (nasuprot narednim danima).

[27] Neki su mislili i da je taj »Capitolium vetus« privremeno svetilište, koje lako ispunjava etrurski zavet, dok se ne dovrši mukotrpna izgradnja kapitolskog svetilišta. Vid. gore, str. 290, n. 2.

Ako je pak prirodno da pomislimo na etrursko poreklo[28], nedoumica se pojavljuje čim hoćemo da budemo precizniji. Da li su kapitolsku grupu slobodno izmislili oni Etrurci koji su vladali Rimom, ili je ona prethodno postojala u Etruriji a »Tarkvinjani« su samo primenili na svoj grad već izrađeni šablon? Prva hipoteza naravno izmiče neposrednoj proveri. Za drugu su rimski učenjaci dali sasvim malo informacija, nastojeći da predstave kapitolsku trijadu kao zajedničko dobro u Etruriji i, u nedostatku izvora, u nedostatku izvornih dokumenata o etrurskoj teologiji, nije mogućno proceniti njenu vrednost. Prema Serviju, *Aen.* I, 422, učenjaci iz te zemlje, *prudentes Etruscae disciplinae*, govorili su, povodom podizanja gradova, da se smatra da su *iustae* samo *urbes* čija su troja vrata, tri ulice i tri hrama posvećeni Jupiteru, Junoni i Minervi. Tarkvinjani su tako, u svome hramu sa tri *cellae*, primenili na drugi način isto načelo. U svojim savetima o izboru pogodnih mesta za razne javne zgrade, Vitruvije izričito kaže (I, 7)[29] da on nalazi podatke u spisima etrurskih haruspika; a naloženo je da se sagrade *in excelsissimo loco* hramovi Jupiteru, Junoni i Minervi, koji će ta tri božanstva odvojiti od gomile drugih. Ali kakvi su ti *prudentes*, kakve su to vračarske knjige? Haruspici i učenjaci, gomila Etruraca veoma rano se nastanila, srećno živela u Rimu; kako bi oni uspeli, odgovorili nestalnim potrebama savremenog trenutka, da nisu prilagodili svoju nauku mestu i vremenu? Ono što je bilo tradicionalno bez sumnje su, na čvrstom temelju doktrine, bile metode, načela. Vitruvijev tekst potvrđuje tu pretpostavku: pored pravila koje se odnosilo na hramove triju velikih božanstava, on isto tako kaže da se Minervin hram postavi na Forum ili, »kao hramovi Izide i Serapisa«, na trg, da se hram Apolonov i hram Patera Libera postavi pored pozorišta, a Marsov, Vulkanov, Venerin, izvan zidina: to je prilično podmlađen panteon, koji stara čisto etrurska nauka nikako nije predvidela. Ipak, to što se u Servijevom i Vitruvijevom delu pominju odvojeni hramovi, a kod Servija i ulica i vrata, što ne odgovara sasvim rimskim činjenicama, možda ukazuje na neku doktrinu koja je nezavisna od tih činjenica[30].

Što se tiče smisla koji su Tarkvinjani, sami od sebe ili po predanju, davali trijadi, on nam izmiče utoliko više što njihovo delo poznajemo samo kroz zastor koji iskrivljuje. Zaveštanje hrama treba staviti na njihov račun, ali bilo pre osvećenja, bilo, ako je Remon Blok u pravu, neposredno posle njega, oni su uklonjeni, a oslobođeni Rimljani, aristokratija koja je bila neprijateljski raspoložena prema nekadašnjim gospodarima, upravljali su zadužbinom, koja se našla, samim tim, u najstarijim vremenima, u središtu svađe zapodenute između dvaju naroda. Legenda govori o više zgoda koje, bilo pre izvođenja radova, bilo prilikom njihovog dovršenja, izražavaju suparništvo između Rima (koji je fiktivno smatran latinskim, čak i u vreme Tarkvinija) i Etrurije: da nije bilo izdaje sina Olena Kalskog, etrurskog »teratoskopa« od koga su tražili savet, predskazanje glave (*caput*) obezbedilo bi Etruriji ispunjenje božanskog obećanja, to jest upravljanje Italijom (Plin. N. H. 28, 15—16, itd.). Tu je i predskazanje vejskog četvoroprega. Dok je prevrtljivi Tarkvinije Oholi u Etruriji podsticao novi rat protiv Rima, dogodi se veliko čudo. Dok je još bio kralj, on je poručio od umetnika iz Veja četvoropreg od pečene zemlje da bi ga postavio na vrh hrama. Kada je delo, već oblikovano, stavljeno u pećnicu, umesto da se zbog isparavanja stvrdne, naraslo je i posuda se od njega rasprsla. Haruspici izjaviše da to čudo navešćuje sreću i moć naroda koji bude posedovao taj predmet i Vejani odlučiše da ga ne prepuste Rimljanima, govoreći da on pripada Tarkviniju, a ne onima koji su ga ulovili. Ali nešto kasnije, na kraju kolske trke koja je priređena u Veju, konji pobednika se otrgoše i jednim skokom se nađoše u Rimu, zbacivši svoga vođu, Ratumenu, kraj vrata koja su kasnije nazvana njegovim imenom. Uplašeni tim događajem, Vejani dozvoliše radnicima da vrate četvoropreg Rimljanima (Plut. *Public.* 13; itd.). Čak i ako ne vodimo računa o tim legendama, možemo biti sigurni da su latinski oslobodioci, iako su poštovali kapitolsku trijadu — kako bi mogli da pogaze zavet, kako bi mogli da unište kultove koji proizlaze iz toga zaveta? — nadzirali njen duh, da su joj »oduzeli etrursko obeležje« koliko je to bilo mogućno. Drugim rečima, kapitolska teologija ne proizlazi iz jednog jednostavnog poduhvata, nego iz dva, jedne akcije i jedne reakcije, pri čemu je druga ispravila, zamaglila prvu. U stvari, ako smatramo tri božanstva, posebno Minervu, onim što su ona tada bila u Rimu, njihovo povezivanje nema smisla, ono ne gradi pojmovnu strukturu: to je toliko tačno da je, praktično, važan samo Jupiter.

Za osnivača, pak, ili za Etrurce uopšte, trijada je morala značiti nešto. Šta? Možemo samo pokušati da to zamislimo. Grčka mitologija bez sumnje nije samo krasila njihova ogledala, nego je i prožimala njihovu versku misao. No, Zevsovo udruživanje sa Herom i Atenom, ako i nije ostavilo kultnog traga u Grčkoj kao ni u *Phokikonu*, ipak je prisutno, i značajno, u mnogim legendarnim skupinama koje su veoma rano dospele u Italiju, a naročito u Etruriju. Sudbinu Herakla — Herkula — skrojila su ova tri božanstva. Pred sam Alkmenin porođaj, Zevs, koji ga je začeo u Tirintu, izjavljuje pred bogovima da će dete koje se bude rodilo biti argivski kralj. Hera stoga odlaže Alkmenin porođaj i omogućava da se Euristej rodi pre vremana. Alkmenin sin neće dakle biti kralj. Kao naknadu, Zevs obećava da će on, kada za Euristeja bude izvršio dvanaest teških zadataka, steći besmrtnost. Zatim, kada je dete izloženo, Hera i Atena prođu kraj njega. Atena ubedi Heru da ga podoji. Ono je tako jako ugrize da ga boginja odgurne. Tada ga Atena vrati njegovoj majci (*Diod. Sic.*, 4, 9, 4—7). S druge strane, legenda o Eneji je bila poznata u južnoj Etruriji najkasnije početkom V veka. No, propast Troje, čija je posledica italska »naturalizacija« Eneje, bila je ishod Zevsove odluke ili pristanka, ali nju su prvo želele, pripremile u zajedničkom gnevu Hera i Atena uvređene Parisovim suđenjem, koje je opet organizovao Zevs. Takve skupine nisu mogle navići duhove da

[28] Sabinsko poreklo, koje je isto tako predlagano, nema osnova. Latte, str. 151, pokazuje veliku uzdržanost u pogledu etrurskog porekla. Korisna razmišljanja daje U. Bianchi, »Questions sur les origines du culte capitolin«, *Lat.* 10, 1951, str. 413—418.

[29] Vid. taj tekst dole preveden, str. 649—650.

[30] U umbrijskom obredniku iz Iguvija, žrtve se prinose distributivno u blizini triju vrata triju bogova koji odgovaraju rimskom Jupiteru, Marsu i Kvirinu. O jednom drugom tekstu (Serv. II, *Aen.* I, 42) u kome se traži etrurska potvrda kapitolske trijade, vid. dole, str. 629, n. 1; upor. isto tako str. 650 (o Serv., *Aen.* I, 422) i 669, n. 5.

povezuju Minervu, kao boginju koja upravlja velikim sudbinama, sa parom Tinija-Uni, koji je nametala celokupna grčka mitologija[31].

To je čisto nagađanje: Etrurija je odnela sa sobom svoju tajnu, sa tolikim drugim tajnama. Za Rim, srećom, ta velika nedoumica nema onaj značaj koji bi se mogao očekivati na osnovu rasprava koje joj prethode. Ako je zabavno smatrati da je, možda, gnev Here i Atene prema Troji, između ostalih legendi, doprineo da Jupiter O. M. bude uokviren Junonom i Minervom, ponovimo za kraj da je Jupiter, u stvari, jedini aktivni element latinizovane trijade, jedini gospodar Kapitola, jedini pokrovitelj rimske republike.

[31] Hipoteza. Sada se zna (vid. dole, str. 452—453) da je legenda o Eneji bila poznata, u južnoj Etruriji i u Laciju, najkasnije početkom V veka. Ako se moglo pomisliti da je bila poznata i nekoliko desetina godina ranije, nije li onda ona već poslužila za buđenje latinskog, italskog patriotizma, uperenog protiv Etruraca? U tom slučaju, poziv koji su uputili »Tarkvini-ji«, da bi zaštitili *svoj* Rim, grupi grčkih božanstava koja su srušila Troju i prognala Trojance, mogao bi se shvatiti kao ideološka odbrana. Kada su Etrurci isterani iz Rima, Latini, koji su bili oslobođeni, ali obavezni zavetom neprijatelja, taj zavet su ispunili (ili su, ako sledimo R. Blocha, nasledili već osvećeno svetilište), ali su Junona i Minerva za dugo izgubile svaku moć, pa čak i svako značenje, pored Jupitera. Upor. ME. III, str. 204—206.

II

VATRE JAVNOG KULTA

Kada pisci velikog veka žele da u kratkim crtama obuhvate Rim, njegovo biće i njegove nade, događa im se da povežu, u istom zamahu rečitosti, tri stvari koje su raznorodne, ali imaju isto značenje. Rimskom plebsu koji je, željan zemlje i bogatstva, spreman da napusti rodno tle da bi se nastanio na ostacima Veja, Kamij, Tit Livije preko Kamija odgovara (5, 52, 6—7):

> Da ne nabrajamo sve kultove i sve bogove, može li *puluinar*, za gozbu koja se služi Jupiteru, da bude postavljen na drugom mestu a ne na Kapitolu? Da ne govorim o večitoj vatri vestalke i kipa, jemstvu naše moći, koja se čuva u njenome hramu? Šta da kažem o vašim Štitovima, Marsu Gradivusu, i tebi, Kvirine Pateru? Zar ćete odlučiti da napustite, da oskrnavite sve te svete stvari, koje su nastale kada i Grad, a neke i pre njegovog utemeljenja?

U odi Regulu (3, 5, 5—12), Horacije suprotstavlja svoga junaka legionarima koje su zarobili Parti, a koji su lako zaboravili svoju čast i svoje dužnosti kao Rimljana:

> Zar je moguće da je vojnik Krasov živeo, muž gnusni, sa jednom varvarkom, svojom suprugom, i ostario — o Kurije, o izopačenosti naravi! — među oružjem neprijatelja, tastova svojih, pod kraljem medskim, on, Mars, Apulejac, zaboravivši na Štitove, i na ime rimsko, i na togu, i na večnu Vestu, dok su, nedirnuti, postojali Jupiter i Grad, Rim?

Hram kapitolskog Jupitera, štitovi salijevaca, večita vatra u Vestinom svetilištu: tri znamena, tri trenutka u obećanju od koga je živeo Rim. Vatra je smatrana najstarijim. Jedni, nastojeći da povežu sa drugim kraljem sve što je u religiji bilo uzvišeno, tvrdili su da ju je uveo Numa; drugi, primećujući da Rim nije mogao živeti, nijednu sezonu, bez svetog ognjišta, pripisivali su je Romulu, — i zar majka Osnivača nije bila vestalka iz Albe? U stvari, državno ognjište bilo je starije od svega toga, ali, da bi se shvatile

najizrazitije crte doktrine koja se na njega odnosi, treba ga suočiti sa njegovim homologom, »ognjem gospodara kuće«, u vedskoj religiji. Ideja nije nova: jedna od najlepših knjiga XIX veka o tim problemima, *Antička država*, koju je napisao Nima-Deni Fistel de Kulanž (1864)[1], već je objašnjavala Vestu pomoću Agne. Ali, za poslednjih sto godina, izučavanja su napredovala i stoga treba razmotriti celu jednu doktrinu, ne samo o državnom ognjištu, nego i o svim svetim vatrama. Doktrinu koja je eksplicitna u Indiji, gde postoji obilje obrednih rasprava, a implicitna u Rimu, gde imamo samo činjenice, sa nekoliko odlomaka komentara o pontifikalnoj nauci. Ali suočenje ove dve vatre otkriva podudarnosti koje su suviše precizne da bi bile slučajne.

Indijci iz vedskog doba, kao što smo rekli, nisu imali izgrađena svetilišta, ni stalna kultna mesta. Svako ko je prinosio žrtvu, i ma kakva da je bila ta žrtva, pripremao je teren, prema strogim pravilima, koja su bila nepromenljiva osim u nekim sitnim pojedinostima. Bitan je bio raspored vatri: tri vatre, dve glavne i jedna sporedna, ili pre dve osne i jedna bočna. Kako su obredi postajali istančaniji, dodavane su druge, sa posebnom namenom, ali one predstavljaju okosnicu posvećenog tla i podlogu ceremonija. One se pojavljuju u himnama: u nekim odlomcima iz *Atharvavede* imaju tehničke nazive; *Rigveda*, koja je uvek aluzivna i označava ne imenujući, na njih se više puta poziva, i jedna od njenih strofa, koja je ritualna zagonetka, pokazuje da je pesnik zaista shvatao trijadu vatri kao strukturu[2]. Što se tiče obrednih knjiga, koje dolaze posle himni, ali koje se odnose na religijske okolnosti koje su još uvek veoma konzervativne, one omogućavaju da se uoči, do najsitnijih pojedinosti, spoj triju vatri i daju obilje korisnih objašnjenja[3].

Dve osne vatre, koje se nalaze na liniji zapad-istok, odvojene rastojanjem koje se menja prema *varni* prinosioca žrtve, imaju različite uloge i različita obeležja. Jedna, koja se naziva *gārhapatya* ili »grhapatina, domaćinova vatra« predstavlja na terenu samog prinosioca žrtve, sa njegovim porodičnim i ekonomskim vezama. Ona je izvor i podloga svega; na njoj se pale druge vatre i, ako se ona ugasi, žrtveni obred se ne može nastaviti, a ako se ugasi jedna od druge dve, ona se na njoj može ponovo zapaliti. Ona se mora paliti pomoću vatre koja je ili proizvedena trljanjem, ili uzeta sa prethodne žrtvene vatre, ili doneta, bez obzira na položaj prinosioca žrtve, iz kuće nekog vaišje. Tokom ceremonije, kraj nje stoji žena prinosioca žrtve. Ukratko, ona izražava ukorenjenost, zemaljsku izvornost onoga koji se obraća bogovima i, dolazeći na granicu, obrednici kažu da je ona »ovaj svet«, »zemlja«. Kao takva, ona je okrugla. — Druga osna vatra, istočno od prve, naziva se *āhavanīya* ili oganj žrtvenih darova, doslovno »(ignis) aspergendus«, i njen dim nosi bogovima darove ljudi, preko nje ti darovi odlaze sa

[1] Numa-Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*. Novo izd. *Le club du meilleur livre, Historia* 17, sa korinsim predgovorom koji je napisao W. Seston.

[2] L. Renou, »Etudes védiques, 5«, JA. 243, 1955, str. 426—427.

[3] Ono što sledi rezime je drugog ogleda iz RIER. (»*Aedes rotunda Vestae*«), str. 27—43 gde ćemo naći reference na indijske obredne rasprave.

ovoga sveta i idu svojim primaocima. Pored nje se, s jedne strane, nalazi *vedi*, travnati sloj na koji, smatra se, sedaju nevidljivi bogovi, a s druge strane stoji, sa prinosiocem žrtve, sveštenik koji se naziva *brahmán*, a čija je, gotovo pasivna, ali bitna uloga da samim svojim prisustvom obezbedi pravilno odvijanje obreda. Obrednici kažu da je taj oganj »onaj svet«, »nebo«. Kao takav, on je okrenut prema stranama sveta, pa je stoga četvorougaon. U toj osnovnoj suprotnosti, koja pretvara dve vatre u dva obredna pola, simbolika »okruglog« i »četvrtastog«, povezana sa »zemljom« i »nebom«, manje odgovara jednoj kosmološkoj koncepciji (iako *Brāhmaṇa* često podsećaju, u toj prilici, da je »zemlja okrugla«), a više onoj zdravorazumskoj istini da, sve dok se ne umešaju nebeske pojave, na zemlji nije mogućno odrediti nikakav pravac pa su svi pravci jednaki. Dok strane četvorougla mogu biti okrenute ka istoku, jugu, zapadu, severu, to jest biti određene prema kretanju sunca, kružni oblik opovrgava, odbacuje ta određenja. — Treća vatra naziva se »oganj sa desne, ili sa južne strane«, *dakṣināgni*; ona se naime nalazi južno od ose koja povezuje garhapatju i ahavaniju, na samoj granici žrtvenog područja, i njena uloga je da čuva tu posebno opasnu stranu, sa koje se očekuju napadi zlih duhova. Prema simbolici koja nije jasna, sem ako to nije samo zato što je bio potreban jedan oblik koji nije ni četvrtast ni okrugao, oganj *dakṣināgni* je polukružan, »u obliku vejalice«. On je siromašni rođak u porodici ognjeva, i sasvim retko mu se prinose žrtve (zagonetka iz ṚV. I, 164, I, označava ga, između »tri brata«, kao »gladnog«). — Ova doktrina o tri vatre, koja je sasvim shematski opisana, vezuje se za opštiju doktrinu o tri funkcije: ako je vatra na južnoj strani borbeni stražar, vatra gospodara kuće posebno je povezana, kao što smo videli, sa klasom *vaiśya*, a vatra žrtvenih darova, na kojoj se vrši sveta radnja, sa sveštenikom, brahmanom. Preko dve osne vatre u najmanju ruku, ona se uz to vezuje i za podelu sveta na zemlju, vazduh, nebo[4], prema kojoj brahmanska nauka s druge strane raspoređuje »tri vatre«: zemaljsku vatru, munju, sunce.

U vreme koje nam je poznato, način života Italika, koji su odavno postali starosedeoci, sasvim je različit od načina života o kome svedoče vedske himne, a koji još nosi snažan pečat nomadskih običaja. Rim je grad, koji hoće da bude večan. Svakom svom kultu on je dodelio posebno mesto, jedan *templum*, u kome je etrurska ili grčka radinost izgradila ognjište (*aedes*) ili stalnu kapelicu (*aedicula*). S druge strane, on smatra da je i on sam, u neku ruku, veliki i nepromenljivi *templum*[5], unutar koga su združena, zasebna ali zbijena i, osim u slučaju požara, stalna boravišta ljudi i boravišta bogova. Ali, s obzirom na tu razliku, koja je rezultat duge istorije, rimska upotreba svete vatre u mnogome se podudara sa indijskim običajem. Prvo, na svakom kultnom mestu, za svaku svetu radnju, nailazimo na dvojstvo »ognja gospodara kuće« i »ognja žrtvenih darova«. Na »žrtveniku«, *ara* ili

[4] Neki tekstovi vrše potpuno izjednačavanje: *gārh.* = zemaljski svet, *dakṣ.* (ili *anvāhāryapacana*) = vazduh, *āhav.* = nebeski svet: tako *Śat. Brāhm.* 12, 4, I, 3.

[5] A. Magdelain, *Recherches sur l'imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, 1968. str. 57—67, jasno određuje analogije.

altaria[6], koji je, u nekim drevnim slučajevima još uvek sam po sebi dovoljan, ali je obično smešten ispred svete zgrade, žrtveni dar se spaljuje i tako predaje bogu; ali, pored žrtvenika, mora se nužno nalaziti »ognjište« (*nec licere uel priuata uel publica sacra sine foco fieri*, Serv. *Aen.* 3, 134), koje se koristi samo pre prinošenja žrtve, da primi tamjan i vino iz *praefatio*, — stvari koje, izvan ove okolnosti, pripadaju pre svega domaćem kultu. S obzirom da je mesto kulta nepromenljivo i da se prinosilac žrtve udaljava od svoje kuće da bi na njega otišao, ognjište je samo simbolično: to je *foculus*, pokretno ognjište; tako da, umesto da bude prva i osnovna tačka žrtvenog područja kao indijski *gārhapatya*, ono je samo doneto do utvrđene tačke, druge vatre, *ara*.

Ali upravo na nivou grada stara doktrina o dvojnosti glavnih vatri stvorila je najznačajniji raspored. Posmatran kao veliko jedinstveno boravište, Rim s jedne strane ima svoje ognjište, a s druge strane raštrkane i sve brojnije žrtvenike na kultnim mestima. Lako je uočiti da je položaj jednih i drugih, na važnim mestima, isti kao položaj koji imaju *gārhapatya* i *āhavanīya*.

Večita vatra u *aedes Vestae, ignis Vestae*, predstavlja ognjište Rima, a time i jedno od jemstava njegove ukorenjenosti na zemlji, njegove stalnosti u istoriji. Nju održavaju žene. Ona ne sme da se ugasi, a ako se to dogodi, ne može se ponovo zapaliti na nekom drugom ognjištu, nego samo pomoću nove vatre, dobijene u spravi za proizvodnju vatre: vestalke, prethodno šibane od strane vrhovnog sveštenika, moraju da dube trljanjem, *terebrare*, komad drveta uzet sa *arbor felix* sve dok jedna od njih ne bude mogla da odnese u *aedes*, na bronzanom rešetu, vatru proizvedenu tim trljanjem (Paul. str. 228 L[2]). Tako je taj prvi oganj suštinski: on nije sin nikakvog drugog ognja; on je od ovoga sveta: njegova uloga je u potpunosti zemaljska, pošto obezbeđuje Rimljanima postojanost i trajnost njihovog grada. A od starih svetilišta namenjenih čisto rimskim božanstvima, jedino je Vestino okruglo[7].

Nasuprot tome, pred hramovima drugih božanstava, plamte, raspaljeni za tu priliku, *altaria* ili *ara* koji, kao što je upravo rečeno, služe samo za prenošenje žrtvenog dara njegovom nevidljivom primaocu; pomoću tih vatri, privremenih i neograničenog broja, čovek želi da dosegne drugi svet, svet bogova. A ti hramovi su četvorougaoni.

Tako se ponovo pojavljuje suprotnost između okruglog i četvrtastog, koju indijska doktrina jednostavno objašnjava simbolizmom ovoga i onoga sveta, zemlje i neba. A to objašnjenje važi i za Rim[8]. Ako su hramovi četvorougaoni, to je zato što moraju biti osvećeni i usmereni, to jest određeni pomoću četiri nebeska pravca: prvi pokreti augura sastoje se u tome

[6] *ara* ima ekvivalent na hetitskom: *hašša-* »ognjište, žrtvenik na kome se spaljuju žrtve«, E. Laroche, RPh. 23, 1949, str. 36.

[7] O okruglim hramovima u Rimu, Wiss. str. 470, n. 1. O Vestinom hramu i drugim zgradama u toj grupi, vid. Lugli, RA. str. 202—215 (*Atrium Vestae: aedes, area, casa Vestalium*). Catalano je, DA. str. 359, n. 44, predložio način da se izmire ovde izražena shvatanja i Serv. *Aen.* 7, 157.

[8] O jednoj etrurskoj pojavi koja je možda slična, vid. dole, str. 639 (rozeta, četvorougao). Vid. isto tako dole, str. 93, n. 2.

da ocrtaju *regiones caeli*, strane *antica* i *postica, dextra* i sinistra. Evo kako Joakim Markvart sažeto prikazuje osvećenje jednoga hrama[9]:

> Njegovo mesto obeležavaju auguri, a utvrđuje se svečanom objavom (*quibusdam conceptis uerbis*). Tada se naziva *locus effatus* i služi da odredi oblik građevine koja se na njemu podiže. To je kvadrat ili pravougaonik čije četiri strane odgovaraju četirima stranama sveta; prednja strana je, po starom rimskom običaju, okrenuta ka zapadu tako da je lice onoga ko prinosi žrtvu na žrtveniku ispred hrama i gleda sliku boga u otvorenoj kapeli (*cella*), okrenuto ka istoku. Vidi se da je zgrada sagrađena prema običaju koji nije poznat u Grčkoj (jer, u Grčkoj, zgrade posvećene kultu su, većinom, okrenute ka istoku), a koji se nije dugo zadržao u Rimu, jer su tu fasade hramova kasnije veoma često bile okrenute ka istoku.

Ako Vestina kuća nije četvrtasta, to je upravo zato što ne mora da bude osvećena: sva njena moć, sav njen značaj vezani su samo za zemlju i ona nema nikakve veze sa nebom, sa pravcima neba. Ona je dakle samo *aedes sacra*, a ne *templum*. Takvo je bilo shvatanje samih Rimljana, shvatanje koje je bilo važno za religiju a isto tako i za politiku, jer, pošto *aedes Vestae* nisu osvećivane, Senat u njima nije mogao da zaseda: naime, da bi bio *iustum, senatus consultum* je morao da se održava *in loco per augurem constituto, quod templum appellaretur* (Gell. 14, 7, 7). Neki su čak tvrdili da Numa nije želeo da se ona osvećuje upravo zato da muškarci, dakle senatori, u nju ne bi mogli da ulaze: *Vestae aediculam, non templum statuit.* Ali to je pravnički anahronizam a uzrok, prostiji i mističniji, bio je isti onaj koji je, u Indiji, nalagao okrugao, dakle neusmeren, dakle čisto zemaljski oblik »ognja gospodara kuće«.

Slaganje dveju doktrina može se pratiti u značajnim pojedinostima, kako za *templa* tako i za *aedes*.

Videli smo da su *templa* okrenuti tako da u prvi plan dođe istok, a izgleda da je tako bilo i sa raznim postupcima augura: u Numinom osvećenju, koje je analistika brižljivo opisala, ako je kralj okrenut licem prema jugu, sveštenik zauzima položaj u kome mu je jug *pars dextra* (Liv. 1, 18, 7). A takav je bio slučaj i u postupcima kojima je određivan četvrtasti oblik vedskih »ognjeva žrtvenih darova«: on je dva puta ocrtavan polazeći iz iste tačke, iz ugla jug—zapad; prvo direktnom brazdom koja je išla sa zapada na istok i utvrđivala južnu stranu (*daksina* »dexter«); zatim isprekidanom brazdom, sa dva ugla, koja je polazila i završavala se u istoj tački kao i prethodna (ugao jug—istok), ali je neprekidno pratila izlomljenu liniju koju grade tri druge strane četvorougla; tako da se svaki rad obavljao idući od zapada prema istoku, pošto je plug vraćan na svoju polaznu tačku posle prve brazde da bi se izbeglo da krene u drugom smeru[10].

Za izvestan broj pravila vezanih za *aedes Vestae*, koja su poznata, ali ih stari autori nisu objasnili, mogu se koristiti komentari koje su Indijci dali

[9] *Le culte chez les Romains* (Priručnik o rimskim starinama XII, 1, franc. prev.), 1889, str. 187—188.

[10] RIER. str. 31.

o homolognim pravilima koja se odnose na »oganj gospodara kuće«[11]. Kao hram velike rimske porodice, jemstvo i simbol njenog boravišta, *aedes* se svečano čisti jedanput godišnje, 15. juna. Toga dana, kaže Varon (L. L. 6, 32), poziva se *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)*, a očišćeni *stercus* se prenosi, preko kapitolskog brega, na određeno mesto; Fest (str. 434 L[2]) precizira: *stercus* koji se odnosi iz svetilišta ostavlja se u slepoj ulici koja se nalazi otprilike na sredini Kapitolskog brega (*in angiportum medium fere cliui C.*), na mestu koje zatvaraju Đubrišna Vrata. Najzad, ako je verovati Ovidiju, ta *purgamina Vestae* završavaju u vodama Tibra (F. 6, 713—714). Reč *stercus* je precizna. Mislilo se da su to otpaci i pepeo iz ognjišta, ali nikada reč *stercus* nije označavala ništa drugo nego »životinjsku balegu«. i »đubre«, izraz dakle datira, okamenjen, iz vremena pre nastanka grada, kada je pastirsko društvo koje se tu privremeno smestilo moralo da čisti od balege mesto svoje svete vatre. Dok s pravom možemo smatrati da su *aedes* iz republikanskih vremena stalno čišćene kao i sve verske građevine u Rimu, svetkovina koja je priređivana prilikom ovog godišnjeg čina potvrđuje postojanje jednog veoma starog obreda, koji ima simboličku vrednost i svojstven je ideologiji toga svetilišta.

Opet kao ognjište Grada, *aedes* pridružuje vatri domaću proizvodnju: vestalke tu pripremaju i čuvaju svetu salamuru koja služi da se posoli *mola*, brašno koje one isto tako pripremaju, određenih dana, i kojim se mora posuti (*im-molare*) svaka životinja koja se prinosi na žrtvu. Evo kako Verije Flak, prema Veraniju (Fest. str. 276 L[1]), opisuje tu *muries*: to je salamura, napravljena od neprečišćene soli, koja se tuca u avanu, sipa u zemljanu posudu, zatim pokriva gipsom i peče u rerni; device vestalke je zatim seku gvozdenom testerom, bacaju izvan onoga što se naziva *penus* u *aedes Vestae*; dodaju joj izvorsku vodu, ili bilo koju drugu vodu, osim one koja potiče iz kanalizacije, i na kraju je koriste u žrtvenim obredima.

Vatra *gārhapatya*, ili pre mesto na kome će ona biti smeštena na zemljištu koje služi za prinošenje žrtve, podređeno je dvama pravilima koja je suprotstavljaju ahavanii, i koja, u jednom više simboličkom obliku, imaju isti smisao kao i rimska pravila: to mesto, a ne ono drugo, mora biti počišćeno (*vyudūhati*) kako bi se oterali svi nečisti stanovnici, pomoću grane palaše, drveta koje ima tako jaku obrednu snagu da ga poistovećuju sa samim brahmanom. Otkuda ta razlika između ta dva ognja? »Otuda što se, putem ognja gospodara kuće, prinosilac žrtve nastanjuje (*avasyati*), dok se putem ognja žrtvenih darova penje«. Odmah posle čišćenja, obrednik posipa celo to mesto, a ne ono drugo, slanom zemljom, ili pustinjskom solju (*uṣāh*). Otkuda ta razlika? »Otuda što oganj gospodara kuće [a ne oganj žrtvenih darova] predstavlja ovaj svet, a slana zemlja predstavlja stoku: tako obrednik smešta stoku u ovaj svet«. U ova dva opisa naslućuje se obeležje jedne pastoralne civilizacije i jednog starijeg nomadstva, u kome se pojavljuju ista simbolička nastojanja kao u rimskom kultu.

[11] Ono što sledi rezimira »QII. 7 (»Tri pravila o *aedes Vestae*«)«, REL. 37, 1959, str. 94—102; erratum *ibid.* 38, 1960, str. 98.

Nasuprot tome, treće indijsko pravilo pridružuje se jednoj zabrani iz *aedes Vestae*. Isto tako prilikom postavljanja vatri na žrtvenom području, obredi nalažu da se stavi, na mestu onoga što će biti »oganj žrtvenih darova«, ali ne na mestu »ognja gospodara kuće«, lotosov list, simbol vode. Otkuda ta razlika? Otuda što tako obrednik smešta vodu u njeno pravo boravište, na nebo. U Rimu nailazimo na istu suprotnost, ali je naglasak stavljen na negativnu odredbu. U blizini *templa* uvek su bili rezervoari s vodom: *delubra* označava doslovno, kaže Isidor Seviljski (*Etym.* 15, 4, 9) »*templa* sa izvorima u kojima su se pre ulaska prale ruke«; ali beleška *fontes habentia* morala je odgovarati opštem slučaju, pošto je *delubra* postalo, u poeziji i u uzvišenoj prozi, pravi sinonim za *templa*. Pavle tako definiše s druge strane reč *fauissae* (to je samo jedno od njenih značenja): »mesto oko hramova na kome se nalazila voda« (str. 205 L[2]). Nasuprot tome, *aedes Vestae* je bilo odbojno prema vodi; ona koja je bila neophodna za uobičajeno održavanje ili za druge dužnosti koje su imale vestalke morala se, barem u staro doba, svakoga dana zahvatati, prilično daleko, izvan Rima (Plut. *Num.* 13, 2; Prop. 4, 4, 9—22). I protiv same te vode preduzimane su mere predostrožnosti: »Naziva se *fudile*, kaže Servije (*Aen.* II, 339), vrč sa širokim otvorom a uskim dnom, koji se koristi u Vestinom kultu, zato što se voda koja se donosi za taj kult ne spušta na zemlju, a ako se to i dogodi, mora da se okaje: otuda uplitanje toga vrča koji ne može da stoji pravo i koji se prazni, čim ga spustimo«. Kao što vidimo, Rimljani, koji nisu metafizičari, prosto drže do toga da naznače da, u našem iskustvu i našim zemaljskim običajima, voda i vatra ne idu zajedno, da su neprijatelji, i da je prva opasna za drugu. Indijci imaju krupnije planove; ako izbegavaju da postave simbol vode u temelje vatre »ovoga sveta« (koja ne sme da se ugasi), oni žele da je stave u »onaj svet«, u kome se voda lepo slaže sa višim oblicima vatre: nebeski okean sa suncem, ili, u vazduhu, oblaci sa munjom.

Rimska teorija vatre pokazuje dakle, u odnosu na indijsku, podudarnosti koje daleko prevazilaze indoevropske primese koje je Grčka mogla da unese u svoj kult Hestije. Rim je tako sačuvao i obogotvorio treći vid vatre, za koji u Grčkoj ne postoji ekvivalent, i koji je poslužio indijskim obrednicima kao treći oganj na žrtvenom području, »gladni« oganj, onaj koji vreba, na njegovoj ivici, zle duhove; odatle je proizašao Vulkan[12]. To je oganj koji, u

[12] Ono što sledi rezimira »QII 2 (»Les *pisciculi uiui* des *Volcanalia*«). REL. 36, 1958, str. 121—130, gde se raspravlja o više postavki (J. Carcopino, J. Toutain, H. J. Rose, M. Guarducci); vid. naročito str. 123, n. 4, povodom etimologije preko kritskog *Ψελχάνος* i preko etrurskog. W. Meid, »Etr. *Velχans-* — lat. *Volcānus*«, IF. 66, 1961, str. 259—266, odbacuje isto tako (bibliografija) poređenje sa krit. *Ψελχάνος*, kao »völlig phantastisch«; Chr. Guyonvarc'h, *Ogam*, 21, 1969, str. 346, predlaže poređenje sa irskim muškim imenom *Olcán* (ogamski gen. *Ulccagni*). Ostajem skeptičan u pogledu povezanosti *Volcānus* i osetskog — *waergon* V. I. Abaev) koju nalazimo u jednoj jedinoj varijanti imena mitskog kovača iz nartske epopeje (vid. ME I, 3. deo), imena koje je na svim drugim mestima veoma postojano i ima jasan smisao: *Kurdalaegon* »porodični (*-on*, uobičajeni patronimijski sufiks, izveden iz gen. pl. **-ānām*) kovač (*kurd*)« Alega (jedne od tri velike nartske porodice)«. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, str. 48—50, odbacuje svaku vezu između tog prinošenja riba na dar Vulkanu i *Ludi Piscatorii*, od kojih je uostalom poznato samo ime (dole, str. 610).

dobru i u zlu, proždire i uništava. Dakle, u isto vreme koristan i opasan, on ima hram izvan zidina (Plut. Q. R. 47), prema pravilu koje Vitruvije (I, 7, 1) vezuje za etrursku nauku i objašnjava namerom da se ne postavlja među gradske kuće bog koji može da ih zapali. Moguće je da je postojala, u tom spoljašnjem položaju, jedna druga namera, upravo ona zbog koje i Mars ima svoja kultna mesta izvan zidina: okrenuti božju silu protiv neprijatelja, protiv agresora. U svakom slučaju, kao i Mars, kao i »Minerva« koju bez sumnje treba protumačiti kao Neriju, kao boginju Rastakanja, Luu Mater, Vulkan, na bojnom polju prima oružje koje je oteto od neprijatelja da bi ga uništio (Liv. I, 37, 5; 30, 6, 9; 41, 12, 6; Serv. *Aen.* 8, 561—562), kao što se, kada je u pitanju *deuotio*, oružje koje ima *deuotus*, a koje je postalo beskorisno pa čak i opasno, predaje *Volcano siue cui alii diuo uouere uolet*, izraz koji pokazuje da je, sem u izuzetnom slučaju, taj obred bio namenjen Vulkanu.

Pored jednog hrama, koji je zaista spoljašnji, smešten u blizini *Circus Flaminius* i prvi put pomenut 214. godine, postojalo je i još starije kultno mesto, koje se, pre nego što je Kapitol priključen gradu, nalazilo ako ne izvan granica a ono u najmanju ruku na njima: u podnožju jugoistočnog obronka Kapitola, između Komicija i Foruma, pružao se mali prazan prostor, zvani Volkanal, sa žrtvenikom pod vedrim nebom, *area Volcani.* Tako je razorni oganj čuvao stražu na jednoj od krajnjih tačaka Foruma, i njemu su poveravane dužnosti mističnog čišćenja naročito u vezi sa zlodelima njegovog nebeskog brata, munje (fulmen): kada bi u veliki kip Horacija Kokla udario grom, premestili bi ga na Komicij na Volkanalu (Gell. 4, 5, 1—4), gde su isto tako prenete, posle Janikula, kosti jednog komedijaša (*ludius*) koga je ubio grom (Fest. str. 392 L[2]). Datum, 23. avgust, i odredbe njegovog praznika, *Volcanalia*, ukazuju da mu je posebno stavljana na teret opasnost od požara koja je, u vrelim letnjim danima, pretila letini i ambarima: toga dana, prinosile su se žrtve raznim božanstvima na raznim mestima: Kvirinu (na Kvirinalu), Opi Opiferi (možda na Forumu), nimfama i možda Juturni (na Marsovom Polju) i samome vulkanu (»na Komiciju«, to jest bez sumnje na Volkanalu) (CIL. I[1], str. 326—327): zajednički imenitelj tih obreda ne može biti ništa drugo nego odbrana žita pomoću vode i umilostivljenjem ognja. Ta glavna briga objašnjava i to što se Vulkan svrstava, sa Kvirinom i Opom, među »bogove Tita Tacija«, to jest među bogove treće funkcije. Od njegovog kulta poznat je samo jedan surovi običaj, koji je izražavao, ne više saradnju vatre i vode u službi ljudi, nego njihovu suštinsku i žestoku suprotnost: Vulkanu su žrtvovane, u njegovoj vatri na Volkanalu bez sumnje, žive ribice, »umesto ljudskih duša« (Varro L. L. 6, 20; Fest. str. 345 L[2]). Indijska tradicija je isto tako smatrala Agnu ogorčenim neprijateljem riba.

Što se tiče Vulkana kovača o kome govore pesnici, on je samo tvorevina do koje je dovela *interpretatio graeca* Hefesta, jednog od najmanje uspelih tumačenja u celokupnoj teologiji: u stvari, Grčka nije imala ništa što bi bilo slično Vulkanu. Ali već i zato što je pozajmljivao svoje ime Hefestu,

on je prisutan, zajedno sa Vestom, na lektisterniju iz 217. godine (Liv. 22, 10, 9)[13].

Koherentnost implicitne teologije ognjeva, osvetljene indijskom eksplicitnom teorijom, prirodno mesto koje u toj teoriji ima Vestina kružna *aedes*, sve to nas navodi da ne ostanemo na uobičajenom tumačenju okruglog oblika kao religijskog ostatka kolibe iz starog doba[14]. Uostalom, kada bi to tumačenje i bilo osnovano, teško bismo shvatili zašto se arhaizam ograničio samo na geometrijski pojam okrugline: neka stilizacija kolibe morala bi se održati kroz razne prerade toga spomenika.

Pre nego što napustimo indoevropsko poreklo, ukazaćemo na još dve crte koje se za njega vezuju.

Prvo samo ime boginje, izvedenica sa *-ta-* iz retkog i starog tipa, korena *$ə_1$*eu-* »goreti«, kome je dodat sufiks *s* (Benvenist). Od dva moguća oblika tog proširenog korena, prvi, *$ə_1$*eu-s* nalazi se u grčkom *εὕει*, lat. *urit* (*ustus*), ved. *óṣati* »on gori«, drugi, **u-es-*, u *Vesta*, i bez sumnje u grčkom *Ἑστία*. Ako se Vestino ime sretalo gotovo samo u latinskim gradovima, umbrijsko *uesticatu* »libato« (sa jednim bogom *Vesticio-* »Libasius«?) i ime *Vestini*, planinski narod u Samniju, potvrđuju možda veću rasprostranjenost.

Na drugom mestu, običaj da se Vestom završava svaki kultni čin upućen mnogim božanstvima[15]. Ciceron (*Nat. d.* 2, 27) kaže, veštački pravdajući tu pojavu: »Sa tom boginjom, kao čuvarkom najprisnijih stvari, završava se svaka molitva i svako prinošenje žrtve«. Nema nikakvog razloga da sumnjamo u to pravilo, koje je simetrično onome koje Janusu posvećuje *prima.* Ono je sasvim suprotno grčkom pravilu koje pak iziskuje da, u istim okolnostima, prva boginja koja se priziva ili kojoj se služi bude Hestija. Iscrpno istraživanje u različitim indoiranskim društvima dalo je sledeće rezultate: u *Rigvedi*, himne upućene mnogobrojnim primaocima, žrtve koje se prinose mnogim bogovima često stavljaju Agnu na jedno od ta dva mesta, bilo na početak, bilo na kraj, a ponekad na oba; mazdeizam, u značajnim ritualnim okolnostima, stavlja Atara, Oganj, na kraj liste na kojoj je, ispod tog vrhovnog boga, poređano šest velikih Arhanđela (*Aməša Spənta*), zatim nekoliko božanstava; najzad, kod modernih Oseta, poslednjih potomaka Skita, duhom ognja se isto tako završava »opšta molitva« upućena četrnaestorici bogova ili duhova koja služi kao okvir svim pojedinačnim obredima. Čini se dakle da su još Indoevropljani rado postavljali na jednom ili drugom kraju svoje božanstvo blagotvorne vatre. Razni narodi koji su ih nasledili davali su prednost jednome od ta dva mesta; uočljiva je podudarnost između Rimljana i Iranaca.

---

[13] Vulkan se nalazi sa desne strane dodranta, retkog elementa koji produžava staru libralnu seriju, Mattingly, RC. str. 52 i pl. V, N° 7; možda kao pokrovitelj obrade metala, pa prema tome i radionica kovača novca? Ali stari Vulkan, razorni plamen požara, isključen je, kao i Mars, iz osnovne libralne serije, gore, str. 229, n. 1.

[14] N. pr. Frazer, *Fast.* IV, str. 179—186.

[15] Ono što sledi rezimira »QII. 12 ('Vesta extrema')«, REL. 39, 1961, str. 250—257 (str. 250, n. 3, u vezi sa Latte, str. 207).

Kao što obično biva tamo gde je srećemo, večna vatra se ipak svečano gasila i ponovo palila jedanput godišnje, prvoga marta (Ov. F. 3, 143—144), a u isto vreme su stari lovori zamenjivani svežim lovorima u »kraljevoj kući«, u kurijama i kućama flamina (Macr. I, 12, 6).

Zbog značaja i vrednosti amajlije koja se pripisuje toj vatri, *aedes Vestae* je, tokom vekova, uporedo sa razvojem rimskih pretenzija i političkih i književnih pripajanja, postala skrovište drugih amajlija, *pignora* ili *signa fatalia*, ostavljenih u najskrivenijem delu onoga što se naziva *penus*; Servije ih broji sedam (*Aen.* 7, 188), od kojih su više od polovine dale Azija i Grčka; samo iz trojanskog mita proizašli su i Paladij, i veo Ilione, starije kćeri Prijamove, i skiptar samoga Prijama. Nekada je bez sumnje postojala jedna manje ambiciozna zbirka, čija je tajna međutim dobro čuvana; ako je veorvati jednoj priči, funkcija plodnosti tu je bila otvoreno predstavljena slikom muškog uda (Plin. N. H. 28, 39).

Kada je u pitanju sama Vesta, *Vesta publica populi Romani*, ona je imala povlasticu, kojoj se Ovidije divi (F. 6, 299), da ne bude predstavljena u svome svetilištu ni na jednoj slici, pošto je vatra bila dovoljna da je predstavi, i on smatra da je bio glup što je dugo verovao u suprotno. To je pre svega bio uslov svih rimskih božanstava: Vesta je prosto bila najkonzervativnija. Ipak, imamo razloga da smatramo da je, u hodniku boginjine kuće (*aedes*), ta anomalija bila ispravljena u prvome veku pre nove ere, pošto Ciceron kaže da je krv uvaženog pontifika K. Mucija Scevole uprljala boginjin kip[16].

U danima svečanog čišćenja, od 7. do 15. juna, pristup zgradi bio je otvoren za žene, koje su u nju ulazile bosonoge. Izvan toga perioda, samo su vestalke i vrhovni sveštenik mogli u nju ući; za ovog poslednjeg presveti *penus* ipak je bio zabranjen.

Jedno živopisno proširenje povezalo je sa kultom blagotvorne vatre postupke iz kojih nastaje osnovna hrana, hleb. Bez sumnje se to činilo polazeći od privatnog, domaćeg kulta ognjišta[17], iako su prvo pekari, a zatim mlinari zajedno sa životinjama koje okreću mlinski kamen, i samim kamenom, poklonici ili korisnici njegovog javnog praznika, 9. juna (Ov. F. 6, 311—318):

> Evo magaraca, koji nose na leđima vence od hlebova; venci od cveća zaklanjaju hrapave mlinske kamenove. Nekada su se seljaci služili rernama samo da bi pržili pšenicu i boginja rerni ima svoj sopstveni kult. Što se tiče hleba, on se pekao u samome ognjištu, pod pepelom; komadi crepa prekrivali su dno ognjišta. Zato je pekar, a sa njim i magarac koji okreće mlinski kamen od plavca, poštovao ognjište i boginju koja upravlja ognjištem.

[16] Frazer, *Fast.* IV, str. 216—220. Možda je ta zabrana likovnog predstavljanja Veste sprečila da ona bude svrstana u božanstva između kojih su podeljene vrednosti libralne serije metalnog novca, dole, str. 219, n. 1 i 328, n. 1.

[17] O Vesti u privatnom kultu, dole, str. 359 i n. 2; iako mu se ne protivim tako žestoko kao Wilamowitz, ne mogu da prihvatim stav koji još brani Latte, str. 90, n. 1 i 3.

Ako moramo pomisliti da su još sela na Palatinu imala svoj večni oganj, jedino u istoriji poznato mesto na kome se nalazila *aedes Vestae* bio je Forum. Porušena za vreme galske katastrofe početkom IV veka, a zatim obnovljena, kružna zgrada nije izmakla ni razornom ognju: spaljena je 241. i za dlaku je izbegla novi požar 210. godine. Doterana za vreme Avgusta, gorela je još za vreme Nerona 64. godine, za vreme Komoda 191. godine. Obnovili su je Septimije Sever i Karakala, a Teodosije ju je zatvorio 394. godine posle Eugenovog poraza. Ipak je trajala, gotovo netaknuta, sve do XVI veka, i ostale su njene dragocene skice napravljene u tome razdoblju.

Požar iz 241. bio je povod za legendu čije je tumačenje dao Anđelo Brelič i ono je veoma zanimljivo za mitografiju, jer je tu sigurno u pitanju stari mit, obnovljen sredinom III veka a onda primenjen na jednu poznatu istorijsku ličnost[18]. L. Cecilije Metel bio je konzul 251. i 247. godine, diktator 224, a sve do svoje smrti, što znači veoma dugo, vrhovni sveštenik. Kao general, proslavio se na Siciliji u prvom kartaginskom ratu i njegov trijumf je ostao čuven: tu je defilovalo, kako su tvrdili, stotinu slonova, posle smelog putešestvija. On je igrao i značajnu versku ulogu, obeležavajući svoj pontifikat veoma strogom disciplinom. Ukratko, bio je jedna od onih ličnosti koje ostavljaju trag u istoriji i hronici. Ali svoj najslavniji trenutak doživeo je 241. godine. U Vestinom svetilištu buknuo je požar koji se širio ka Paladiju i svim svetim predmetima koje nijedan čovek, pa čak ni on, vrhovni sveštenik, nije imao prava da gleda. Nije oklevao. Bacio se u plamen, spasao rimske amajlije i izašao iz vatre slep.

Često je isticano da je poslednji događaj neverovatan: ako je Cecilije Metel oslepeo 241. godine, kako je mogao da postane diktator sedamnaest godina kasnije, kako je uopšte sačuvao pontifikat? Takve funkcije isključuju takve nedostatke. Neobičnost situacije već je padala u oči starima i u jednom od pravnih slučajeva, *Controuersiae*, retora Seneke raspravlja se, sa sasvim ljudskim argumentima koji ne vrede mnogo u verskom pravu, o tome da li je oslepeli sveštenik bio ili nije bio dužan da se povuče sa položaja. Pa ipak, slepilo je glavni element priče: mnogi pisci, naročito moralisti, govorili su o požaru samo da bi tumačili to slepilo.

A. Brelič je prvi primetio da taj neverovatan i slavan događaj sa Cecilijem Metelom iz 241. veoma liči na ono što se pričalo o čuvenom pretku porodice Cecilija, mitskom osnivaču latinskog grada Preneste, Cekulu, sinu Vulkanovom. Taj junak je bio začet kraj ognjišta, to jest u domaćem boravištu Vestinom, i, pod dejstvom dima, njegove oči su ostale manje nego što je uobičajeno: otuda potiče njegov nadimak, »mali slepac«, a preko njega i ime roda. Nadimak koji je preteran, ali koji u svakom slučaju podvlači očnu anomaliju koja je posledica dejstva ognjišta, *quam rem frequenter efficit fumus*. Dodavali su da je on, kao odrastao čovek, kada je jednoga dana neko izrazio sumnju da je Vulkan njegov otac, izazvao ogroman požar.

Verovatno da je, kao što je pretpostavio A. Brelič, vulkanski mit o junaku eponimu uklopljen u savremeni trenutak, proširen na državni nivo, da bi proizveo najveću titulu jednog od glavnih Cecilija. Prepoznajemo više

[18] »Il mito nella storia di Cecilio Metello«, SMSR. 15, 1939, str. 30—41.

njegovih izvornih obeležja, koja su drugačije združena, ali ipak združena: Vestino ognjište, vid oštećen vatrom, požar. No, ta književna prerada mogla je biti izvršena tek posle smrti dotičnog (221), krajem III veka, za vreme Hanibala, u punoj svetlosti. Ona pokazuje sa kakvom je lakoćom opšteprihvaćena verzija istorije porekla mogla da nastane velikim delom, sto ili pedeset godina ranije, od starih javnih ili porodičnih mitova.

III

OKVIRI

1. *Počeci*

Ako je Vesta poslednja, *extrema*, u darovima i molitvama, Janus je prvi: to kaže Ciceron (*Nat. d.* 2, 27). Oni tako grade, njih dvoje, najopštiji obredni okvir. Ali taj Janusov položaj nije ograničen na obred. Sveti Avgustin je prepisao od Varona značajnu definiciju u kojoj se *prima* nadovezuje na jedan drugi superlativ: Janusu pripadaju *prima,* Jupiteru *summa*; komentar koji prati ovu formulu izvanredan je: Jupiter je dakle, s pravom, *rex*, zato što se iznad *prima* nalazi *summa*, tako da jedno ima prvenstvo u poretku vremena, drugo u poretku dostojanstva, *dignitas* (*Ciu. D.* 7, 9, 1)[1].

Sve što znamo o Janusu potvrđuje i to pravilo i to shvatanje. Kako u formuli u *deuotio* kada počinje veliko nabrajanje božanstava, tako i u »ličnom« delu pesme salijevaca u kome se stihovi *ianuli* pominju pre *iouii, iunonii, mineruii* (Fest. 95 L[2]); u jednom važnom obredu arvalske braće (Herzen, str. 144—147) u kome Janus *pater*, posle koga uvek dolazi Jupiter, započinje listu koju završava Vesta, kao što se u *praefatio* dvaju agrarnih rituala koje opisuje Katon (*Agr.* 134, 141) priziva ili služi prvo Janus. I ma koju funkciju, ma koju ulogu boga da posmatramo, u bilo kome razdoblju, sve one se neposredno izvode iz njegovog pokroviteljstva nad *prima*, ili kako na drugome mestu kaže sveti Avgustin, iz njegove vlasti nad svim počecima (*omnium initiorum potestatem, ibid.*, 7, 3, 1; *potestatem primordiorum, ibid.* 7, 10).

[1] Bibliografija novijih studija o Janusu na početku (»Prefatory note« dodata separatu) studije: L. A. MacKay, »Janus«, *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology* 15, 1956, str. 157—182. Činjenice navedene u prvom delu R. Schilling, »Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages«, MEFR, 1960, str. 89—100, opovrgavaju Lateovu hiperkritiku, str. 134. A. Ernout, *Philologica* 2, 1957, str. 175, smatra da *Janus* može poticati iz etrurskog; ali lakše je zamisliti prelaz sa *Janus* na etr. *Ani* (upor. *Juno-Uni*) nego obrnuto. Nemam mogućnosti da pratim u mnogim delovima njenog izlaganja i u zaključcima oštroumnu hipotezu u: Mrs, Adams Holland. *Janus and the Bridge*, PMAAR. 21, 1961. Vid. sada G. Capdeville, »Les épithètes cultuelles de Janus«, MEFR (*Ant.*) 1973, str. 395—436.

Od pre izvesnog vremena ušlo je u modu da se rimskim varvarima iz prvih vekova osporava sposobnost za apstrakciju, za koju međutim njihov jezik pruža toliko mogućnosti, i koju su njihovi najstariji rođaci iz Indije i Irana, kao i oni iz Grčke, Skandinavije ili Irske, tako obilato vršili u svojim teologijama. Ta moda će proći, ali od pre tridesetak godina ona je imala, između ostalih nezgodnih posledica, i tu da iskomplikuje i unese zbrku u Janusov dosije, koji je jedan od najjasnijih i najuravnoteženijih dosijea. Ako ne žrtvujemo činjenice toj doktrini *a priori*, evo kako se taj bog pojavljuje.

Njegovo ime, osnova na *-o* ili u arhaičnoj formi osnova na *-u-* (otuda derivati *ianua, Januarius*, od kojih ovaj poslednji može biti po analogiji sa *Februarius*), označava ga doslovno kao »prelaz«: ono je nastalo na osnovi **y-ā-* što je prošireni oblik **ei-* koji, u drugom zapadnom indoevropskom jeziku u kome stvara derivat, označava i prolaz: irsko *áth* (koje se nalazi, u zvaničnom imenu Dablina, Baile Atha Cliath), od **yā-tu-*, znači »gaz«. Ciceron (*loc. cit.*) je bio u pravu kada je podsećao povodom toga boga da se *transitiones peruiae* nazivaju *iani* a da se *fores in liminibus profanarum aedium* nazivaju *ianuae*. Postoje dakle dva načina da se shvate počeci: oni su ili »rođenja«, i tada pripadaju Junoni, ili »prelaz« sa jednog stanja na drugo, i spadaju u Janusovo područje; otuda potiču spojevi, veze između Junone i Janusa, od kojih je na većinu već ukazano. Ali, dok se prvo shvatanje može primeniti samo na nekoliko početaka, drugo važi za sve, čak i najapstraktnije: otuda veća uopštenost Janusa u pogledu funkcije. Janus je pokrovitelj početaka, tako shvaćenih ne samo u verskom delovanju, nego i u prostoru, u vremenu, u biću.

1. Prostorno, on je na pragovima kuća, on je na vratima, *ianitor*, on određuje ona dva početka koje predstavljaju ulazak i izlazak, i ona druga dva koje predstavljaju otvaranje i zatvaranje vrata: on je *Patulcius* i *Clusius*, dva epiteta koja govore sama po sebi (Ov. F. I, 128—129). Poznata je značajna uloga koju taj pojam igra u posebnom slučaju mira i rata, u onome što Vergilije naziva *belli portae*, a videli smo kako je on doveo do složenog naziva »Janus-Kvirin«, iz koga su neki istraživači hteli da izvuku zaključke koje on ne podrazumeva[2]. Legenda o poreklu postaviće ga i na kapitolska vrata (Ov. *Met.* 14, 782—790), i tu vidimo kako, iz tog položaja na pragu, prirodno proizlazi druga uloga čuvara, *custos* (Ov. F. I, 120—123; Lyd. *Mens.* 4, 2). Ali, postoje i veći pragovi: spoljašnji brežuljak koji kao da se nalazi ispred Rima Janusov je brežuljak, Janikul.

U tom najkonkretnijem vidu svoje funkcije, Janus ima kolegu koji se svodi samo na tu ulogu: to je Portun, koga je Varon opisivao kao *deus portuum portarumque praeses* (Schol. Veron. *Aen.* 5, 241); iza ovog dvojstva krije se jedinstvo o kome svedoče same reči, a koje G. Bonfante vezuje za vreme kada su preci Rimljana živeli u sojenicama: prilaz selima na koljima predstavljao je u isto vreme »luku« i »vrata«[3]. Kao i Janus, Portun

[2] Upor. (suprotno V. Bazanovu) »La triade Jupiter Mars Janus?« RHR. 132, 1946, str. 115—123.

[3] »Trace di terminologia palafitticola nel vocabulario latino?«, *Atti del instituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 97, 1937, str. 53—70 (str. 64—65 o *porta-portus*).

je predstavljen sa ključem u ruci (Paul. str. 161 L[2]); Portunov *flamen*, kao što smo videli, maže Kvirinovo oružje sa istim funkcijama koje ima i *Mars qui praeest paci*, a koje su omogućile izjednačavanje Kvirina sa Janusom; i s pravom je istaknuta podudarnost datuma: *dies natalis* Janusovog hrama na *Forum holitorium* prilikom njegove rekonstrukcije pod Tiberijem ujedno je i dan kada se svetkuju *Portunalia* (17. avgusta). Ta srodnost dva boga potvrdila bi, ako je potrebno, Janusovu etimologiju: imenica koja označava »prelaz« bila je, u nekim keltskim jezicima, gelskom, **yā-tu*, a u drugima, galskom i britanskom, **ritu-* (to jest **pṛtu-*): irskom *áth* odgovara galsko *Ritu-* u *Ritumagos* »Riom« (»Polje Prelaza«), i velško *rhyd (Rhydychen* »Ox-ford«).

2. Janusu je dato ime koje označava » početak godine« i koje je do danas sačuvalo tu vrednost, i mnogi stari pisci slavili su Janusa upravo kao boga »prvoga meseca« reformisane godine — ponekad, neopravdanim proširivanjem, kao boga godine. Makrobije (I, 13, 3), govoreći o Numi i njegovom kalendaru, podvlači ono što u tom pokroviteljstvu ima obeležje »prelaza«: januar je tačka dodira dveju godina. Prvi praznik u godini, 9. januar, Janusov je *agonium*.

Uporedo sa Junonom, koja je njegova prava gospodarica, Janus je prisutan svakog prvog dana u mesecu, na dan kalenda. To je u novije vreme osporavao Kurt Late, a potvrđivao Robert Šiling, i bez sumnje je ovaj poslednji u pravu. Ništa nas ne upućuje, osim jedne predrasude, da odbacimo bilo Makrobija (I, 9, 16) koji kaže da je Janus prizivan pod imenom *Junonius* kao onaj koji započinje ne samo mesec januar, nego i sve mesece, bilo Lidosa (*Mens.* 4, 2) koji je saznao od Varona da su Janusa nazivali »bogom sa kolačima«, na grčkom *Ποπάνων*, zato što su mu žrtvovali kolače, *πόπανα*, na dan kalenda: ne poznajemo li uostalom upravo jednu vrstu kolača namenjenu Janusu i nazvanu *ianual* (Paul. str. 227 L[2]), i zar Ovidije ne daje, povodom januarskih kalenda, recept za taj kolač (F. I, 127)?

U samome danu, čini se da mu pripada jutro. Suviše je jednostavno odbaciti[4] Horacijevu apostrofu (*Serm.* 2, 6, 20—23), navodeći kao razlog šaljivi ton ovih stihova: »Oče jutarnji, ili ako više voliš da te tako nazovem, Januse, ti posredstvom koga ljudi — tako su bogovi odlučili — započinju (*primos... instituunt*) svoj rad i svoje delanje, budi početak moje pesme...« Ovo pokroviteljstvo nad jutrom moglo je samo ići na ruku učenoj solarnoj teoriji, koju Makrobije nepristrasno beleži (*Janum quidam solem demonstrari uolunt*... I, 9, 9).

Najzad, Janus je unesen u istorijsko vreme, na očekivano mesto: na početak. On je bio, govorilo se, prvi kralj lacijuma i kralj zlatnog doba, kada su ljudi i bogovi živeli zajedno (Ov. F, I, 247—248). Ušavši tako u »istoriju«, on je dobio uobičajene pratioce ljudskog života, ženu, decu, prijatelje, koji ovde nisu važni. Ali, drugi konteksti idu još dalje: kada prvobitni Haos Grka bude stigao do Rima, lokalni mislioci pomeriće Janusa još dalje u prošlost (Fest. str. 157 L[2]: *Cui primo supplicabant ueluti parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium*; Ov. F. I, 102—112). Čini se da ga

[4] Latte, str. 54, n. 4.

je već pesma salijevaca nazivala *duonus cerus* (Varro L. L. 6, 26) ili *cerus manus* (Paul. str. 249 L²), koje je shvatano kao *creator bonus*. Pesnici će preterivati, kao Septimije Seren (*fragm.* 23, E. Baehrens, *Fragmenta poetarum romanorum*, 1886), nazivajući ga *o cate rerum sator, o principium deorum*. Na kraju će reći da je on bio »najstariji domaći bog u Italiji« (Herodian. I, 16, 1), »prvi među starim bogovima koje Rimljani nazivaju Penatima« (Procop. *B. Got.*, I, 25), itd. Polazeći od tekstova kao što su ovi, zaboravljajući da je u pitanju samo jedna od mnogih specifikacija *prima*, mnogi autori su stvorili neobičnu teoriju po kojoj je Janus, *stvarno*, stariji bog od Jupitera, »glavni bog« u najstarijoj religiji, koga je »reforma« degradirala u korist Jupitera.

3. Više prirodnih početaka su pod pokroviteljstvom, pod zaštitom Janusa: on ima svoju ulogu u nastanku embriona, pošto otvara put semenu (Avgustin, *Ciu. D.* 6, 9, 5; 7, 2 i 3, 1); njegova glava nalazi se na novčiću od jednog asa, kojim počinje libralna serija (Ov. F. I, 229—230). On je veliki začetnik: osnovao je religiju, sagradio prve hramove (Lyd. *Mens.* 4, 2; Macr. I, 9, 3), uveo Saturnalije (Macr. I, 7, 24), izmislio metalni novac (Plut. *Num.* 19, 6—9, itd.). Ove i neke druge maštarije dokazuju samo jednu stvar, ali je zaista dokazuju: autentičnost i produktivnost osnovnog određenja toga boga.

Predstava o Janusu sa dva lica, *bifrons*, bez sumnje je stara i potiče isto tako od njegovog određenja: svaki prelaz podrazumeva dva mesta, dva stanja, ono koje se napušta i ono u koje se ulazi. U Indiji, za Aditu se kaže da je »sa dva lica« pošto započinje i završava neku ceremoniju[5] i, od Vavilona do zapadne Afrike, bogovi sa sličnom funkcijom imaju istu izraženu čudovišnost. Samo je tip iz likovnih umetnosti u kome se ostvarila ova simbolička predstava došao u Rim iz inostranstva: bilo iz Grčke, od »dvostrukih Hermesa«, bilo iz neke udaljenije zemlje[6].

Što se tiče *templum Jani* sa Foruma, koji nije bio u pravom smislu hram a koji je pripisivan Numi, njegov tačan položaj nije utvrđen[7]: u podnožju Argileta, kaže Tit Livije (I, 19, 2), u podnožju Viminala, kaže Makrobije (I, 9, 17). Arheolozi još istražuju. Raspravlja se isto tako, tekstovi jedan drugom protivreče, o broju — dva? jedan? —, o rasporedu, o samoj prirodi čuvenih vrata, o značenju izraza *Janus Geminus*. Ali to se ne odnosi na teoriju o bogu, kao ni dva suprotna tumačenja odnosa između svetilišta i spone rat-mir, koja su dali stari. Pandorina kutija je sadržavala, po jednima, zdravlje, po drugima, bolesti, ali kada je otvorena, rezultat je bio isti, bilo da je zdravlje izmaklo čoveku, bilo da su se bolesti razmilele. Na isti način, posle zatvaranja, šta sadrži, šta zadržava Janusov hram, dragoceni mir ili zastrašujući rat? U razgovoru sa autorom *Kalendara praznika*, sam Janus

[5] *Śat. Brāhm.* 3, 2, 4, 16 (*ubhayataḥśīrṣṇi*), i Eggelingova napomena *ad locum*.

[6] J. Marcadé, »Hermès doubles«, BCH. 76, 1952, str. 596—624.

[7] N. pr. P. Grimal, »Le 'Janus' de l'Argilète«, MEFR. 1952, str. 39—58, i, suprotno, R. Schilling, *nav. čl.*, str. 113, n. 2; vidi i A. Boethius, *Il tempio di Giano in imo Argileto*, 1950; A. Audin, »Janus, le génie de l'Argiletum«, LH. 10, 1951, str. 52—91.

više ne prepoznaje sebe: kaže da on omogućava da mir »izađe iz svoje mirne zgrade« (I, 121—122), ali odmah zatim, u istoj zgradi, hvali se da drži ratove zatvorene iza čvrstih ograda (123—124); a malo dalje ista zgrada ostaje zatvor, ali za mir: *Paci fores obdo, ne qua discedere possit*. Drugi Janusov hram, sagrađen 260, na *Forum holitorium* od strane konzula K. Dulija, ne postavlja toliko problema: *bifrons* je tu bio bez sumnje samo bog kao i drugi.

Stari su bili svesni Janusove originalnosti: Grčka to ne zna, primećuje Ovidije (F. I, 90). Za istoričara religija, značajnije je to što Janus, u Italiji, u samom Laciju, izgleda strogo rimski, sa izuzetkom koji je važan jer je pozajmljen od drugih Italika, etrurskog *Ani*. Postoje međutim uporedni razlozi da ga smatramo starim i, kada je u pitanju njegova funkcija, indoevropskim. Teologije poznate po najizraženijim strukturama, skandinavska, indoiranske, imaju jednog ili više »prvih bogova«[8]. Skandinavski Hejmdal naročito, u prostoru, u vremenu, podseća na Janusa: postavljen »na granice zemlje«, »na krajnju tačku neba«, on je čuvar bogova; »rođen na početku«, on je predak čovečanstva, tvorac klasa i utemeljivač svakog društvenog reda; pa ipak je daleko ispod vrhovnog boga Odina: *Mala Voluspa* ga određuje u odnosu na Odina gotovo istim rečima kojima Varon suprotstavlja Janusa, boga početaka, *prima*, Jupiteru, bogu vrhova, *summa*: Hejmdal je rođen »primigenius« (*varđ einn borinn í árdaga*), Odin je rođen »maximus« (*varđ einn borinn öllum meiri*)[9]. Mogućno je uostalom da je »prvobitna funkcija« bila obezbeđivana u drugim gradovima u Laciju, ali uključena u tipove božanstava koji su različiti i, kao što često biva, drugačijeg pola. To je verovatno slučaj kada je u pitanju *Fortuna Primigenia*, to jest »prvobitna«, iz Preneste.

Za razliku od Portuna, Janus nema flamina. Često se kaže da je *rex sacrorum* njegov sveštenik. To je u najmanju ruku preterano: kralj, koji zapravo ima neke veze sa njim, obavlja suviše mnogo drugih funkcija da bi se mogao svesti samo na ovu. »Prvenstvo« kralja pre je »vrhovnost«, a njegova srodnost sa *flamen Dialis*, ono što se nazire od nekadašnje kraljevske moći, pre ga povezuje sa Jupiterom; uz to, kralja se ne tiče ceo Janus, nego samo, kako se čini, njegov vid začetnika vremena: kralj ne učestvuje, na primer, ni u jednom obredu na pragu bilo koje zgrade, niti na Janikulu; kada on daje znak za početak neke delatnosti koja spada u nekadašnju kraljevu nadležnost (početak Luperkalija, Ov. F. 2, 21; možda početak sezone rata, Latte, str. 117—118), ništa posebno ne upućuje na Janusa. Valja međutim imati na umu da, između Hejmdala i kraljevske vlasti postoji veoma tesna veza, ne zato što je Hejmdal kralj, nego zato što on stvara kraljevsku funkciju, proizvodi prvoga kralja. Slične pojave uočene su i u indijskoj religiji.

[8] »Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr«, *Études Celtiques*, 1959, str. 263—283.

[9] *Hyndluljoth*, str. 37 i 40: analogne iranske formule sadrži jedna avestska *gatha* (*Yasna* 45, prvi stih na str. 2, 4, 6): *Tarpeia*, str. 86—88.

2. *Vreme*

Pesnici i mislioci ponekad su pretvarali Jana u boga godine, koju njegov mesec uvodi (Ov. F. I, 62—64; Lyd. *Mens.* 4, I, itd.). Neki su čak na jednom njegovom starom kipu, možda ksoanonu, u rasporedu prstiju, koji su bez sumnje bili veoma izlizani, prepoznavali broj 365 (Lyd. *l. c.*; Plin. N. H. 34, 33, itd.). Žrtveni dar u žitu na dan kalenda imao je isti smisao i došli smo do neobičnog začetka dvanaest žrtvenika svojstvenih Janusu, od kojih je svaki služio na početku svakog meseca, što potvrđuje Varon (Lyd. *l. c.*; Macr. I, 9, 16), ali koji bez sumnje nikada nisu prevazišli teoriju.

Da li su periodične podele vremena imale neke posebne pokrovitelje? Pokrovitelje meseca svakako: ide su, videli smo, pripadale Jupiteru, sve kalende su bile *in ditione Junonis* (Macr. I, 9, 16) i Janus se za njih vezivao. Sezonska podela godine nije bila tako stroga, ali su važni praznici, koji se odnose na posebna božanstva, ne gradeći strukturu, uvodili više sezona[10].

Sredinom marta, početkom najstarije godine, da ne govorimo o narodnoj maskaradi koju je predstavljalo isterivanje Mamurija Veturija, »staroga marta«, bio je, isto tako narodni, ali i zvanični praznik Ane Perene[11]: *et publice et priuatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perennareque liceat* (Macr. I, 12, 6; upor. Lyd. *Mens.* 4, 36); ova svetkovina je pružila priliku Ovidiju za jedan od njegovih najživopisnijih opisa: gomila, *plebs*, nadire ka Tibru, smešta se na livadama bilo pod vedrim nebom, bilo pod improvizovanim šatorima, bilo pod svodovima od lišća. Obilato se pije i traži se onoliko godina koliko je ispražnjenih pehara. Ima ljudi koji bi tu pijančili svake Nestorove godine i žena koje bi postale prave Sibile, da je zavisilo od njihovih punih čaša. Zatim se pevaju pozorišne arije uz gestikulaciju, i neograničeno se igra. Na povratku, niko ne hoda uspravno; prolaznici gledaju i govore: »Kako su srećni!« (F. 3, 523—540)[12].

Nikakva javna svetkovina ne obeležava ni ravnodnevice ni dugodnevicu[13] nijedno božanstvo nije njihov pokrovitelj, ali period koji obuhvata

[10] Poznato je da je u lunarno-solarnom kalendaru pre reforme Julija Cezara bilo potrebno vršiti umetanja, periodična ili neperiodična, da bi se praznicima odredio datum na koji upućuje njihovo značenje, a od koga ga je »skretanje« u odnosu na računanje kalendara iz godine u godinu udaljavalo. Ali ne treba preterivati. Osim u nekoliko slučajeva trajnijeg nemara (poznata su dva slučaja), ispravke su morale biti dosta česte da bi razmak između praznika i njihove prirodne, sezonske osnove ostao u razumnim granicama. Može se govoriti bez sablazni, na primer, povodom Angeronalija od 21. decembra, o »obredu kratkodnevice«. Vid. ME III, dodatak II, rasprava o kritikama G-đe Agnes K. Michels.

[11] O. Immisch, »Der Hain der Anna Perenna«, *Philol.* 83, 1928, str. 183—192 (na mestu gde se nalazi *lucus*). Ana Perena je bila jedan od važnih elemenata u građenju moje prve knjige, *Le festin d'immortalité*, 1924, od koje danas nisam gotovo ništa zadržao: ona mi je poslužila samo da započnem dugo razdoblje nesigurnog istraživanja koje je trajalo sve do 1938.

[12] Treba istaći *konkretno* obeležje rimskih predstava i obreda vezanih za vreme, kao i za sve drugo (mesta...): oni ne počivaju na teorijama, nego na potrebama trenutka.

[13] Ali njoj neposredno prethodi ono što sam predložio da se nazove »vreme Aurora« (praznici Mater Matute, Quinquatrus Minusculae, Sumanov *Dies natalis*...): vid. ceo drugi deo ME. III.

kratkodnevicu ima svoju boginju[14]. Ti najkraći dani u godini predstavljaju patetično razdoblje, krizu prirode, koju srećno okončava *bruma*. Ali ako *bruma*, »breuissima (dies)«, objektivno označava kratkodnevicu, posmatranu kao posebnu tačku na krivulji vremena, nelagodnost, nemir, doživljen ili stilizovan, koji izaziva stalno skraćivanje trajanja svetlosti izražava se bolje jednim drugim korenom, onim od koga je nastao i *angor*. U duhu dobrog latinskog jezika oduvek je bilo kada bi se rečju *angustiae* označio vremenski razmak koji se doživljava kao veoma kratak, neugodno ili bolno kratak, i Makrobije ne propušta da tu reč upotrebi i da je ponovi kada dramatično izražava taj preokret u godini (I, 21, 15): »vreme kada je svetlost *angusta*...; kratkodnevica, dan kada se sunce najzad pomalja *ex latebris angustiisque*...« Posle tri godine tračkog izgnanstva, nesrećni Ovidije stenje. Njegova nesreća, kaže on, čini ga neosetljivim i za zadovoljstva i za nelagodnosti vezane za godišnja doba (*Tr.* 5, 10, 7—8): »dugodnevica mi ne skraćuje noći, a sa kratkodnevicom dani mi ne postaju *angustos*«.

Religija je osećala te *angustos dies*: jedna boginja i jedan kult omogućavali su naime da se oni prebrode. Kao što je boginja Belona doprinosila boljem savladavanju ratne krize[15], kao što je, u mitologiji drugoga reda, kako se čini, Orbona vodila brigu o roditeljima koji su izgubili decu (Cic. *Nat. d.* 3, 63; Arn. *Gent.* 4, 7), *Pellonia* potiskivala neprijatelje (Arn. *ibid.* 4, 4), a *Fesson(i)a* omogućavala putnicima da savladaju umor (Aug. *Ciu. D.* 4, 21), tako je i *Diua Angerona* omogućavala da se prebrode te razne *angustiae*. Njen praznik, *Diualia* ili *Angeronalia*, svetkuje se 21. decembra, na dan naše kratkodnevice. Toga dana pontifici joj prinose žrtvu *in curia Acculeia* (Varro L. L. 6, 23) ili *in sacello Volupiae*, blizu jednih od unutrašnjih rimskih vrata, *porta Romanula* na severnom obronku Palatina (Macr. I, 10, 7). U toj kapeli, *in ara Volupiae* (Macr. *ibid.* 8), nalazio se kip te boginje, sa povezom na ustima i, prema jednom svedočanstvu (Solin. I, 6), prstom na usnama u pokretu koji zahteva tišinu; ova poslednja crta morala je doprineti njenom pretvaranju, zajedno sa nekim drugim boginjama, u kandidatkinju za titulu tajne boginje *in cuius tutela urbs Roma est* (Macrt. 3, 9, 3—4).

Položaj kipa je zagonetan, ali ne smemo da odbacimo njegovu pouku pod izgovorom da svaka likovna predstava, u Rimu, dolazi iz inostranstva: Rimljani ne bi posvetili Angeroni takav poseban kip da povez i prst na ustima nisu odgovarali nečemu što su o njoj znali, a što ne može biti drugo do njena ćutljivost. Isto tako, nemamo prava, zato što je ćutanje ponekad obeležje smrti, da pripisujemo boginji htonično obeležje koje, u njenom

[14] Ono što sledi kratak je pregled drugog ogleda iz DL. (»Diua Angerona«), str. 44—70, u kome se nalazi prethodna bibliografija (posebno H. Wagenvoort, J. Hubaux). Redovi koje Latte, str. 134 i n. 4, posvećuje Angeroni jasan su primer onoga za šta je kadra, prepuštena sebi, »die philologische Kritik des Materials«; razmotriću ih na drugom mestu. Od moga ogleda, vid. M. Renard, »A propos d'Angerona et d'une urne étrusque«, *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 168—171. Ništa u Angeroninom dosijeu ne navodi na misao da je njeno ćutanje znak smrti. O Vidaru, vid. sada moju studiju »Le dieu scandinave Vidharr«, RHR. 218, 1965, str. 1—13 i ME. I, str. 230—237.

[15] Dole, »Sile i elementi«.

dosijeu, ništa ne nagoveštava. Predložio sam jedno drugo rešenje, zasnovano na poređenju mitova koji se, u drugim indoevropskim društvima, odnose na istu situaciju. Jedna od namena ćutanja, u Indiji i na drugim mestima, jeste da usredsredi misao, volju, unutrašnju reč, i da pomoću tog usredsređivanja postigne magijsko dejstvo koje izgovorena reč nema[16], i mitologije rado stavljaju tu moć u službu ugroženog sunca.

Kod Skandinavaca, najjači bog posle Tora je Vidar »kome se bogovi obraćaju u svim opasnostima«, kaže Snori. U stvari, njegovo jedino poznato učešće je za vreme »Sumraka bogova«: u velikoj krizi u kojoj nestaje stari svet, kada vuk Fenri dolazi da proguta Odina (*Völuspá* 53; *Edda Snorra St.* str. 72 F. Jónsson 1931) i kada su i sunce progutali »vukovi« (*Edda Sn. St.* str. 75), bilo da je u pitanju sam Fenri (*Vafprudnismál*, 46) ili neki Fenrijev sin (*Grimnismál* 39), Vidar je taj koji, pošto je sam savladao Fenrira (*Völ.* 55), omogućava obnovu sveta, u kome iščezlo sunce ubuduće zamenjuje njegova kći (*Sól* je ženskog roda), koja se srećno rodila pre nego što ga je Fenri progutao (*Vafthr.* 47). Treba imati na umu dve stvari: 1. eshatološka kriza u kojoj Fenri proždire sunce smatra se zimom, »Velikom Zimom«, *Fimbulvetr*; 2. bog koji omogućava obnovu ubijajući Fenra, Vidar, opisan je kao »Ćutljivi As«, *hina pögli áss* (*Edda Sn. St.* str. 33), i to ćutanje mora biti u vezi sa njegovom izuzetnom snagom i njegovim spasiteljskim poduhvatom. Analogija sa ulogom Angerone za vreme zimskih *angusti dies* rasvetljava stvar: svojim ćutanjem i pribiranjem svoje mistične snage koje je ono omogućavalo, Angerona je vršila svoju dužnost, spasavala sunce od opasnosti. Vedska mitologija primenjuje taj recept ćutanja, koji se inače dosta koristi u indijskim obredima, na solarnu krizu koja nije vezana za zimu, nego za pomračenje: kada je sunce bilo skriveno u demonskoj tmini, jedan junak iz starog vremena, Atri, izvukao ga je »pomoću četvrtog brahmana« i izražavajući kult prema bogovima »nemim obožavanjem«; razlozi koji su bili nadugačko izloženi 1956. navode na misao da je taj »četvrti« brahman unutrašnja reč, a »nemo« obožavanje, obožavanje bez ijedne izgovorene reči[17].

Tako se objašnjava povezanost Angerone i Volupije koja, uprkos svetom Avgustinu, nije *uoluptas*, nego, personifikovana imenica koja odgovara arhaičnom pridevu *uolup(e)*: to je uživanje koje je rezultat neke zadovoljene želje, neke ostvarene volje. A tako se opravdava i odrednica iz jednog latinskog rečnika: Angeronija (niža varijanta Angerone) je »boginja volje (ili saveta?) i povoljnih trenutaka«, *ἡ θεὸς τῆς βουλῆς καὶ καιρῶν*[18].

Ovo tumačenje, u kome se iscrpna analiza rimskih činjenica pridružuje poukama mitologije dva pomenuta naroda, sablazniće samo one koji osporavaju najstarijim Italicima svaku duhovnu gipkost i svako tradicionalno znanje.

[16] L. Renou, »La valeur du silence dans le culte védique«, JAOS. 69, 1949, str. 11—18. Dosijeu indijskih sila ćutanja, filozofskog ćutanja (»rasprava ćutanjem vrhunska je rasprava«), dodati E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti, Bibl. du Muséon*, 51, 1962, str. 317, dugu n. 43. Upor. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, RVV. 16, 2, 1919; G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, RVV. 20, 2, 1926.

[17] DL. str. 55—64.

[18] DL. str. 66—69.

Ako nijedan javni obred ne obeležava dugodnevicu, Rimljani su se barem obraćali, u njenoj okolini, 11. juna — to je jedan od praznika koji joj je najbliži — jednoj drugoj boginji koja upravlja vremenom, Mater Matuti. Govorili smo o njoj u Uvodnim napomenama[19] zato što je ona tipičan primer onih do sada neobjašnjenih božanstava, čije sve osobenosti potvrđuje vedsko poređenje. Mater Matuta je Aurora. Na njen praznik rimske gospođe podražavaju kretnje koje ona, prema mitu, izvodi, koje ljudi žele da ona izvodi svakoga dana u godini prilikom svog kratkotrajnog učešća: isterivanje tmine, brižan i srdačan prijem sunca, sina noći, — sina njene sestre, kaže vedska mitologija. Iako se ponekad i do nedavno tako smatralo, i uprkos jednom izrazu koji se često pojavljuje u himnama (»rana zora«), ne čini se da je u vedskoj religiji postojao neki drugi kult prema Aurori osim dnevnog, na primer neki godišnji praznik, niti da množina »Aurore« aludira na nešto drugo osim na neograničeni skup Aurora svih vremena. Rimski običaj je utvrđen na drugačiji način: jedanput godišnje javni obredi podražavaju i traže ono što boginja svakodnevno čini, i može se smatrati da tu mnoštvo učesnica više predstavlja zore dvanaest budućih meseci. Blizina dugodnevice nije slučajna; u trenutku kada dani, kao da su se umorili, gotovo prestaju da se produžavaju da bi ubrzo počeli da se skraćuju, boginja Aurora postaje zanimljivija za ljude, kao što, upravo smo videli, na kraju ovog uznemirujućeg procesa skraćivanja, na dan kratkodnevice, to postaje Angerona, boginja koja na kraju produžava dane koji su postali *angusti*. K. Koh je uostalom zapazio da je, sasvim simetrično u odnosu na Aurorin praznik od 11. juna, jedan drugi praznik, 11. decembra, slavio »Sunce pretka« (Lyd. *Mens.* frg. Caseol. str. 172 Wuensch): ovaj poslednji je možda pripremao pokušaj ćutljive Angerone na dan kratkodnevice 21. decembra.

Što se tiče namene obreda za vreme Matralija, kada je u pitanju drugi, ona može biti dvostruka: iako simpatičkim delovanjem pomažu Aurori da nežno pazi Sunce, sestrinog sina (kao što ga Ušas doji i liže), matrone se mole za sopstvene sestriće koje drže u rukama. Prvi obred se može protumačiti gotovo samo na jedan način: svojom mimikom gospe pomažu Aurori da otera tminu; moguće je međutim da, jednim dubljim povezivanjem tmine sa tom nesrećnom robinjom koja je predstavlja, društveni poredak koristi redovni tok koji kosmički tok obezbeđuje. Ali hipoteza se ne može proveriti. Ostatak dosijea boginje Aurore pridružuje se drugom obredu i njime se objašnjava: pošto je ona prihvatala Sunce koje se rađa, njoj su prirodno mogle biti upućivane molbe da obezbedi srećno rađanje, lak porođaj; naime, u njenim svetilištima koja nisu rimska, u Ceri, u Satriku, nađena je gomila zavetnih darova koji predstavljaju bebe u povoju, a Strabon — jedini — navodi ime *Εἰλείθυια*, boginje babice, kao *interpretatio graeca* Matute iz Cere (5, 2, 8).

Pred ovim božanstvima, od kojih svako, službom koju vrši, otvara određeno razdoblje na koje se ograničava njegova nadležnost, Vortumno upućuje na preobražaj, na moć ciklične promene koja čini godišnja doba.

[19] Gore, »Izgubljena mitologija: primer Matralija«. Metoda koju u razmatranju Mater Matute primenjuje Latte, str. 97, n. 3, biće ispitana na drugom mestu.

Izgleda da je njegovo ime latinsko: on je za *uorti*, »okrenuti se, preobraziti se« ono što je *alumnus*, »dojenče«, za *ali*, »biti hranjen«. Pa ipak, sami Rimljani insistiraju na njegovom etrurskom poreklu, u koje moderni ne žele da sumnjaju[20].

Dobri razlozi upućuju na misao da je njegov hram na Aventinu, u kome je M. Fulvije Flak bio predstavljen kao pobednik (Fest. str. 315 L[2]), podigao ovaj poslednji koji je, 264. godine, odneo pobedu *de Vulsiniensibus* (CIL. I[2], str. 172): iako se to ne pominje, on je možda tražio, čak prizivao, tokom ratnih operacija boga za koga Varon (L. L. 5, 46) kaže da je bio *deus Etruriae princeps*. Ali nije li to građansko stanje proizvod jedne fonetske sličnosti? Etrurija, naime, ne poznaje Vortumna; izvan Rima, veoma retki natpisi pominju ga u Umbriji (Tuder), u Apuliji (Kanuzij), na Jadranu (Ankona), u Cisalpini (Seguzio), a nijedan u Etruriji. S druge strane, čini se da je volzinska boginja nosila srodno, ali različito ime, u kome se prepoznaje početak imena toga grada: *Veltune*, koja upravlja vračarskim prizorom na jednom ogledalu, a koju su Rimljani, promenom završnog dela, latinizovali u Voltumna: 427. Tit Livije ukazuje na govorancije u etrurskom savezu *ad fanum Voltumnae* (4, 5, 7—8). Nije li tu došlo, zbog sazvučja imena, do izjednačavanja jednog već postojećeg, sasvim latinskog boga sa boginjom etrurskih neprijatelja, koju su želeli da prisvoje? narodnog boga sezonskih preobražaja prirode, sa volzinskom boginjom? Tako bi se objasnila i njegova prava funkcionalna vrednost, koja ne odgovara božanstvu »zaštitniku grada«, i dvostruko osećanje koje su imali Rimljani: jer, ako su govorili da je Vortumno etrurski, ako su Mecenini dvorjani sa više ili manje zanosa isticali to poreklo, oni su isto tako govorili, u drugim prilikama, da on čak potiče iz preetrurskih vremena grada; oskijski Mamurije Veturije, Numin radnik, onaj koji je iskovao *ancilia*, počastvovan je starim kipom toga boga koji se uzdizao na *vicus Tuscus*, na izlazu iz Foruma, iza samog Kastorovog hrama (Prop. 4, 2, 59—64), i Varon (L. L. 5, 74) ga svrstava, sa Kvirinom, Opom, Florom, itd., u bogove »treće funkcije« čije uvođenje pripisuje Titu Taciju. U svakom slučaju, bilo da je domaći ili rano odomaćeni bog, on je upotpunio božansko pokroviteljstvo nad godinom. Aludirajući bez sumnje na sezonske žrtvene darove koje dobija, on sam kaže, glasom Propercijevim (*loc. cit.*, 13—18):

Prvo za mene grožđe plavi, klasje se nadima od mlečnog soka. Ovde možeš da vidiš slatke trešnje, jesenje šljive, dudinje koje se rumene na letnjem suncu; ovde pisar dolazi da prinese svoj dar, plodove u vencu — one plodove koje je kruška nevoljno nosila...

Vortumno nije bio, kao što vidimo, apstraktna personifikacija proticanja vremena: njegova godišnja doba bila su puna boja i sokova, leto, jesen, *autumnus*, koji mu možda duguje poslednji slog svoga imena. On je bio spreman da prati i osvoji »nimfu« Pomonu, u ljubavnom romanu iz *Metamorfoza* (14, 623—771).

[20] Latte, str. 191—192. Vid. dole, str. 616, n. 2, i str. 669, n. 3. O problemu Vortumno-Voltumna, vid. dobru raspravu i oprezni zaključak koji daje W. Eisenhut, s. v. »Voltumna«, RE. 2, R, 17 Halbb., 1961, col. 852—855.

3. *Mesta*

Božanska zaštita mesta nije ništa manje važna za društvo od zaštite vremena. U Rimu, Janus je na »pragu« i jedne i druge; dva stalna *pertinaces*, boga vezana za Jupitera O. M. u njegovom kapitolskom hramu i pre njih, bez sumnje, dva odgovarajuća Jupiterova vida, zajedno obezbeđuju Rimu trajnost i stabilnost; delovi tla, najzad, koji se tiču čoveka imaju svoje pokrovitelje, kao godina, kao kratkodnevica, a bez sumnje i dugodnevica, kao posebni dani u mesecu. Samo što za mesta vlada jedinstvena koncepcija koja ne postoji u pogledu vremena, a koja je izražena opštošću jednog imena: *Lari*[21].

Sve u svemu, čini se da su najstariji Rimljani delili obližnju zemlju, jedinu koja ih je interesovala, na dve velike oblasti, koje su se graničile, a povremeno i poklapale: oblast u kojoj su ljudi, prirodno, bili gospodari, i onu u kojoj se nisu osećali kod svoje kuće. U prvoj, jasno izdeljenoj, delovali su Lari svih vrsta; u drugoj, različiti bogovi, neodređeni kao i ona sama, posebno Faun.

Bez sumnje ne treba tražiti, kao što je to još činio Visova, koja vrsta Lara je prvobitna: u javnoj ili privatnoj religiji, postoji jedan Lar ili Lari (množina je pravilo, jednina se primenjuje gotovo samo na *Lar familiaris*) na svakome delu terena koji čovek, ili grupa ljudi, ili društvo u celini, trajno, redovno ili samo u velikoj meri koristi: privatna polja i *ager Romanus*, putevi i raskršća, kuće i kvartovi, grad a kada se vodi borba, sudeći po formuli za *deuotio*, i bojno polje, pa čak, kada se plovi, i more.

Potvrđeno bez rotacizma u pesmi arvalske braće u obliku *Lases*, ime nema jasnu etimologiju (sg. *Lar*, pl. *Lares*) a ni sama sličnost sa *Larenta* (*Lārunda*) nije izvesna[22]. Odavno je uočeno da, za razliku od *Penates*, kojima redovno prethode *dii, diui, Lares* nije pridev nego apelativ. Grci su ga prevodili približno, obično kao *ἥρωες*, ponekad kao *δαίμοθες*: oni nisu imali pravi ekvivalent.

U seoskim ili gradskim kućama, jedan ili više Lara često su povezani sa drugim zaštitnicima, Penatima, ali dok su ovi zaštitnici gospodara i onih

[21] Osim toga, kao i svuda, mnoga tačno određena mesta imala su pokrovitelje ili pokroviteljke čiji je karakter nemoguće tačno odrediti: takva je *Palatua* na Palatinu.

[22] Ostavljam po strani teško pitanje koje postavlja *Mater Larum*, poznata samo iz obreda arvalske braće iz doba carstva i nekih beležaka (Fest-Pavle, Varon, Makrobije) koje su možda, kako pokazuje njihov kontekst, samo naučne teorije. Naime: 1. sam pojam *majke* Lara ne može biti star, s obzirom da je mitologija istorijskog doba Rima odbacila rodbinske veze i da su one ponovo uvedene tek pod grčkim uticajem (gore, str. 64—65); 2. čak i da je *Mater Larum*, kao što mnogi autori zaključuju iz delova obreda koji se obilato tumače, bila goddess of the underworld (drugi pojam koji ne izgleda star, dole, str. 370), to ne bi uticalo na same Lare: ne bi bilo neobično da su kasnije, tokom istorije, duhovi zaštitnici delova tla, mesta, dobili »htonsku« majku, kada su rodbinske veze ponovo postale moguće. Ukratko, *Mater Larum* ne može služiti kao polazna tačka nikakvom tumačenju Lara. Glavni bibliografski elementi su: L. Ross Taylor, »The mother of the Lares«, AJA. 2d Ser., 29, 1925, str. 299—313; E. Tabeling, *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*, 1932; U. Pestolozza, »Mater Larum e Acca Larentia«, *R. Inst. Lombardo di Scienze e Lettere, Rendic.*, 46, 1933; str. 905—960; H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 113—114 (u članku o Orku, 1938).

koji su mu bliski, Lar štiti bez razlike i slobodnjake i robove, celu porodicu, od čega i potiče njegovo ime *Lar familiaris* (pre nego *Lares familiares*). To je uostalom obeležje koje izgleda opšte: ma koje bilo njegovo mesto, Lar se poziva da na njemu štiti ljudska bića bez obzira na to ko su ona, pošto njega ljudi zanimaju kao stanovnici ili korisnici njegovog područja. Stoga su klasa robova, niže klase slobodnjaka nalazile u tome kultu versko utočište, a ponekad i element političke moći[23]. U samom domaćem životu, u suštini lokalna vrednost Lara — koji će, od poslednjeg veka Republike, postati uobičajeni sinonim za »kuću, stanište« — pojavljuje se u različitim okolnostima: prva stvar koju čini *pater familias* kada stigne u svoju poljsku kuću (*uilla*), jeste da pozdravi porodičnog Lara (Cato *Agr.* 2); lica Plautova mu se mole kada odlaze na put (*Mil.* 1339), ili mu najavljuju da će pronaći *alium Larem, aliam urbem, aliam ciuitatem* (*Merc.* 836—837), — dok prizivaju Lare puta *ut me bene tutetis* (*ibid.* 865); oni mu prinose žrtvu — unutra, *quum intro aduenero* — kada se neki član porodice koga su smatrali izgubljenim vrati u njeno okrilje (*Rud.* 1206—1207); oni mu se mole kada se useljavaju u novu kuću, *ut nobis haec habitatio bona fausta felix fortunataque euenat* (*Trin.* 39—41). Mlada ostavlja jednoga asa, koga drži na nozi, na žrtvenik porodičnih Lara (*Lares familiares*, sic) a jedan drugi, koji se nalazi u novčaniku, na raskrsnici, kultnom mestu Lara toga kvarta (Varron, u Non. str. 852 L) označavajući tako njegova dva mesta. Veliki odlazak koji predstavlja smrt podrazumeva prinošenje žrtve, *piaculum*, porodičnom Laru (Cic. *Leg.* 2, 55). Ukratko, u prologu *Aulularije, Lar familiaris*, lepo sažima, u dva glagola, teoriju svoje funkcije: *hanc domum iam multos annos est quom possideo et colo.*

Na selu, glavno kultno mesto Lara, posmatranih kao *agri custodes* u pravom smislu, jeste raskršće, *compitum*: tu dolazi do sinteze polja, susednih oblasti, celoga kantona, koji se okuplja radi nekih dogovora (Isid. *Etym.* 15, 2, 15); tu isto tako bez sumnje, kao što se događa u mnogim folklorima, društvo održava finu vezu sa »šikarom«, sa uznemirujućim duhovima koji često posećuju raskršća puteva. Tu su izgrađene male kule, sa onoliko vrata koliko je bilo susednih imanja, a na rubu svakoga od tih imanja, ispred kule, podignut je žrtvenik, tako da svaki vlasnik može da prinosi žrtvu stojeći na svome zemljištu. Tu se svetkuju Kompitalije, pokretni praznik, obično smešten u prve dane januara, u svakom slučaju ubrzo posle decembarskih Saturnalija. Uvođenje ovog paganskog praznika pripisivano je kralju-cenzoru Serviju Tuliju, bez sumnje zato što jedan svečani obred, čiji se ekvivalent nalazi u vedskim knjigama, uvodi u te praznike početni oblik popisa stanovništva. Pričajući o utemeljenju, a pošto je opisao kapele na raskršćima, Dionisije iz Halikarnasa (4, 14, 3) beleži samo taj običaj: »... i on je zakonskim putem naredio [obližnjim vlasnicima] da svake godine prinose žrtve Larima raskršća, *Lares compitales*, tako što će svaka kuća donositi kolače«. Tom prebrojavanju po kućama pridruživalo se jedno drugo, pojedinačno, u kome su, kao i uvek na području Lara, robovi bili posmatrani ravnopravno sa slobodnim ljudima: Pavle (str. 343 L²) pominje vešanje loptica (*pilae*) i lutaka (*effigies*; Macr. I, 7, 34, *maniae*), muških i ženskih, u kapeli na raskršću (Makrobije: ispred vrata svake kuće); bilo je onoliko loptica koliko i robova, a lutaka koliko i slobodnih ljudi. Praznik je bio *lustratio* (Prop. 4, I, 23), a *pilae* i *maniae* bile su načini na koje su se ljudi, pojedinačno, »iskupljivali«, ili čak zamena za neku ljudsku žrtvu[24].

Ova dva najpoznatija primera dovoljno pokazuju opštu prirodu Lara, za koje je Visova, ispravljajući Džordana, govorio još 1894. »da nema Lara koji pripadaju nekoj ličnosti ili grupi ličnosti, i da se predstava o Larima uvek vezuje za neko mesto« (RL. II, 2, col. 1890, 49—52)[25]. Treba, međutim, pomenuti i treću odredbu: *Lares praestites* iz samoga Rima, to jest iz grada kao područja koje stanovnici zauzimaju i koriste. Posvećeno im je 51. *Rimsko pitanje*, kao i jedan briljantan odlomak iz *Kalendara praznika* (5, 129—148). Jedna slika na metalnom novcu potvrđuje i ilustruje te tekstove koji bez sumnje proizlaze iz Varona (Latte, str. 94). Lari su dva mladića, sa kopljem u ruci, zaogrnuta kozjom kožom i u pratnji psa. Ma šta se govorilo, na ovoj slici nije sve grčko; verovatno su ti čuvari i njihov pas bdeli nad Rimom kao *Prestota* nad Iguvijem. Ovidije ih opisuje u jednoj izvanrednoj zbirci rđavih etimologija (135—136):

stant quoque pro nobis, et praesunt moenibus urbis,
et sunt praesentes auxiliumque ferunt.

Prema istom pesniku, žrtvenik im je posvećen jednog prvog maja. Što se tiče moralnih vrednosti koje su im, po Plutarhu, pripisivali »izvesni Rimljani«, to može biti samo shvatanje učenjaka: »Kao što filozofi Hrisipove škole smatraju da postoje niži demoni kojima se bogovi služe kao javnim dželatima protiv bezbožnih i nepravednih ljudi, nisu li i Lari demoni tipa Erinija, čija je dužnost da kažnjavaju, i da nadgledaju običaje i kuće?«

Suprotstavljeni u izvesnom smislu mirnim Larima, Faun i Silvan se ne mogu u potpunosti razdvojiti. Kako bi i moglo biti drugačije? Čini se da su ti bogovi — ime *Siluanus* prilično je jasno — upravljali zemljom koja je manje bila obrađena, a više dovoljno pristupačna da privuče ljude i da im služi: ne šikara, *terrae incognitae*, tuđina, sa velikim opasnostima koje se ne mogu kontrolisati[26], nego obližnja šuma, samo polje, shvaćeno ne u okviru imanja koja ga koriste, već kao jedinstveni svet sa svojim iznenađenjima, strahovima, sezonama parenja, tajnim silama plodnosti; jedno suštastvenije, konkretnije polje nego što je polje Lara, polje koje se određuje kao

[23] W. Warde Fowler, »The Origin of the Lar Familiaris«, *Roman Essays and Interpretations*, 1920, str. 56—64, čak je smatrao da, u početku, Lar nije imao veze sa kućom i da je u nju ušao sa robovima; to je svakako pogrešno.

[24] »QII. 10 (»Offrandes et dénombrement au carrefour«)«, *Lat.* 20, 1961, str. 262—265. Za *Compitalia* i *Paganalia*, vid. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, str. 43—48.

[25] Suprotno objašnjenju po kome Lari potiču iz kulta predaka (Samter), vid. Latte str. 94 i n. 1 (bibliografija).

[26] Po čemu se razlikuju od homolognog vedskog boga, Rudre, o kome vid. dole. str. 420—421.

potpuna suprotnost gradu: Faun je *agrestis* (Ov. F. 2, 193; 3, 315, itd.), sa svim nijansama koje sadrži ta reč. Ali seljaci umeju da iskoriste, prinošenjem žrtvi i uz neke mere predostrožnosti, te divljake koji umnožavaju njihovu stoku, oplođuju njihova polja i pribavljaju im pašu iz šume[27]. Čak će doći vreme kada će Silvan krotko dopustiti da bude svrstan u grupu bogova zaštitnika koja je već obuhvatala Penate i Lare[28]. *Faunus Nympharum fugientum amator* iz ljupke Horacijeve ode (3, 18) nije ništa manje pitom, sa svojim zimskim kermesom:

... Za praznik, selo se odmara na livadama, sa nezaposlenim volom. Vuk se kreće među ohrabrenim jaganjcima, šuma širi za tebe svoje divlje krošnje...

Od svoje urođene divljine, Faun će sačuvati neke nepopravljive osobine: pohotljiv, zamenjujući, ako se ukaže prilika, nimfu ženom, on je »Inuus«, koga Servije (*Aen.* 6, 775) grubo opisuje: *ab ineundo passim cum omnibus animalibus*; poput nekih duhova iz modernih folklora, on se pojavljuje pred seljacima na poljima predgrađa (Probus ad Verg. *Georg.* I, 10), ali ih on i vređa i zadirkuje i, kao zloduh, progoni noću (Plin. N. H. 25, 29; itd.). Kao *Fatuus* ili *Fatuclus* (Serv., *l. c.*; itd.), on je tvorac tajanstvenih glasova prirode, koji mogu imati neko značenje: iz dubine šume, on objavljuje neku pobedu (Dion. 5, 16, 2, itd.); on izriče proročanstva; u Vergilijevom delu, Latinu koji leži na koži tek žrtvovane ovce, on u snu otkriva jedno od tri *fata* na čijem kombinovanju počiva druga polovina *Eneide* (7, 81—106). Stoga će se, kada ga se budu dokopali učenjaci, nametnuti njegov grčki prevod: on će biti Pan.

Sa izvesnom verovatnoćom se može prihvatiti da je Silvan samo jedan od vidova Fauna, *siluicola Faunus* (Verg. *Aen.* 10, 551). On se otvoreno suprotstavlja tom lascivnom bogu svojim zaziranjem od žena (Schol. Juv. 6, 447; Wiss. str. 214). *Horridus* (Hor. *Carm.* 3, 29, 23; Mart. 10, 92, 6; itd.), bradat, *florentes ferulas et grandia lilia quassans* (Verg. *Fcl.* 10, 25), noseći kao štap iščupani mladi čempres (Verg. *Georg.* I, 20), on ipak pozajmljuje, povezan sa Marsom, svoju šumu volovima Katonovog seljaka. Šta više: on ne odlazi kada naseljavanje pretvara tu šumu u obradivu zemlju i, na paradoksalan način, postaje bog kuće na selu, obrade zemlje, *aruorum pecorisque deus* (Verg. *Aen.* 8, 601); za vreme žetve, nekadašnji seljaci, kaže Horacije (*Ep.* 2, I, 143), *Tellurem porco Siluanum lacte piabant.* On zadire i u službu Terminovu: Horacije ga naziva *tutor finium* (*Epod.* 2, 22), i prima iste gipke darove kao i Vortumno (*Tib.* I, I, 13—14):

... I svi plodovi koje mi donosi nova godina dar su koji stavljam pred noge poljskog boga.

[27] Za *templum fauni*, koji su 196. sagradili plebejski edili, a koji je deset godina kasnije osvećen, troškove su pokrile kazne koje su morala da plate tri nemarna vlasnika pašnjaka, Liv. 33, 42, 10; 34, 53, 3. Kao što je prirodno, *mulctationes* za *pecuarii* naročito su služile za podizanje hramova seoskim i ratarskim božanstvima: Flori, Cereri, Faunu (Bömer, *Fast.* ad 2, 193).

[28] Natpisi sakupljeni u Wiss. str. 214, n. 11.

On je ponekad neka vrsta Lara, samo maljaviji: jedan natpis u oblasti Beneventa zahvaljuje jednom *Siluanus casanicus* (CIL. IX 2100) za srećan povratak, baš kao što se izražava zahvalnost *Lar(es) cas(anici)* na jednom drugom, susednom mestu u Samniju (*ibid.* 725).

Kao i kult Lara, o njegovom kultu može voditi brigu bilo koji član porodice, slobodnjak ili rob (Cato *Agr.* 83), i postoje brojna epigrafska svedočanstva o pobožnosti robova, o zahvalnosti oslobođenih robova Silvanu[29].

Jedanput godišnje, za jedan dan, narušavana je ravnoteža između uređenog, istraženog, izdeljenog sveta i divljeg sveta: Faun je zauzimao sve. To je bilo 15. februara, u drugom delu meseca u kome se uspostavljala, posredstvom Feralija od 21. februara, nužna i uznemirujuća veza između druga dva sveta, sveta živih i sveta mrtvih: kraj zime, približavanje proleća i »nove godine« u najstarijem računanju kalendara, ti dani su ritualno dovodili u pitanje same okvire društvene i kosmičke organizacije. Obredi okončavanja i obredi pripremanja tu su se mešali vraćajući se svom zajedničkom izvoru: onome što je izvan svakodnevnog iskustva.

Petnaestoga marta ujutru, družina neobičnih obrednika zaposedala je prilaze Palatinu. Oni su se zvali *Luperci.* Taj naziv sadrži svakako ime vuka, ali je njegov nastanak nejasan; možda je to izražajni derivat tipa *nou-er-ca* (Mommsen, Jordan, Otto[30]) pre nego složenica od *lupus* i *arcere* (Preller, Wissowa, Deubner), jer u obredima ništa nije upereno protiv vukova. Oni su sačinjavali dve ekipe, koje je legenda vezivala za Romula i Rema i koji nose imena dva gensa, *Luperci Quinctiales* i Luperci Fabiani, ali ih čini se vodi jedan jedinstveni *magister*, i povezani su u svom jedinstvenom godišnjem javnom pojavljivanju[31]. Bez druge odeće osim kozje kože na bedrima, oni su predstavljali one duhove prirode čiji je rodonačelnik bio faun. Ciceron (*Cael.* 26) ih opisuje kao »primitivno, sasvim pastoralno i divlje bratstvo Luperkovih sveštenika, čije je šumsko okupljanje ustanovljeno pre ljudske

[29] Za trostrukog *Siluanus custos*, vid. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, str. 43, n. 5.

[30] Ali lingvisti, posebno E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, str. 29, drugačije dele: **nou-er-+ca-* (upor. gr. *νεαρος*, jerm. *nor*). J. S. Th. Hanssen, *Latin Diminutives, Arbok Un. Bergen*, 1951, str. 98—99, misli na jednu »back-formation« koja polazi od *luperca*, deminutiva od *lupa*, a isto tako i na uticaj imena *Mamerci*. J. Gruber, *Glotta* 39, 1961, str. 273—276, polazi od **lupo-sequos* »qui lupum sequitur«... Za *Lupercalia*, vid. A. Kirsopp Michels, »The topography and interpretation of the Lupercalia«, TAPA, 84, 1953, str. 35—39 (obimna bibliografija u prvoj napomeni), i Latte, str. 84—87 i napomene. K. Kerényi, »Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia«, *Mél. Marouzeau* 1948, str. 309—317 (= *Niobe*, 1949, str. 136—147), smatra da su Luperkovi sveštenici, koji su dvosmisleni, predstavljali u isto vreme vukove (izvorni oblik, koji je došao sa severa) i jarce (uticaj juga). O šibanju, u nastavku čuvenog Mannhardtovog poglavlja »der Schlag mit der Lebensrute«, vid. J. Ejdestam, »Piskning med ris vid arshögtider« *Folkminnen och Folktankar*, 17, 1940, str. 52—81. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer* (*Rektoratsprogr. d. Un. Basel f. das J.* 1956), 1957, str. 24, smatra da su *luperci* ostatak od »Männerbund« od koga, kako pretpostavlja, vodi poreklo rimska država. O trci dve grupe Luperkovih sveštenika, vid. G. Piccaluga, »L'aspetto agonistico dei Lupercalia«, SMSR. 33, 1962, str. 51—62.

[31] Vid. dole, »Sacerdotes«.

civilizacije i zakona«. To bez sumnje znači izraziti istorijskim rečnikom jednu pojmovnu strukturu: na dan *Lupercalia*, gradski *humanitas* i *leges* povlačili su se pred *silvestre* i *agreste*. Suštinski vezan za palatinski breg uprkos mogućim kasnijim malim proširivanjima u utrkivanju Luperka, praznik je svakako bio poznat najstarijim Rimljanima.

Jedna imenica često se vraća u pomalo zbrkanim zabeleškama: ona po kojoj je nazvan mesec *februarius*; imenica *februum*, koju Varon (L. L. 6, 13) prevodi kao »purgamentum« i glagol *februare* »očistiti« (Lyd. *Mens*. 4, 20, prema knjigama pontifika) nisu se upotrebljavali samo u obredima od 15. februara, ali su se u njima najviše primenjivali. Prema Serviju, stari su nazivali *februum* kožu jarca (Aen. 8, 343), a Varon (L. L. 6, 34) objašnjava *Februarius a die februato* (upor. Plut. *Rom*. 21, 7; Ov. F. 2, 31—32) »zato što tada narod *februatur*, to jest stari palatinski breg, preplavljen narodom, biva očišćen, *lustratur* od strane nagih Luperkovih sveštenika«. To su bili ili obredi čišćenja, ili obredi oplođenja, i nije uvek mogućno razlikovati te dve namene. Neki ostaju zagonetni, na primer ovaj o kome govori samo Plutarh (*Rom*. 21, 10): »Oni (bez sumnje *Luperci*) prinose na žrtvu koze; zatim im dovode dva mlada plemića; jedni im dodiruju čelo još krvavim nožem a drugi ih odmah brišu komadom vunene tkanine natopljene mlekom; i, pošto su obrisani, mladići treba da se smeju«. Iz teksta ne proizlazi da i sami mladići pripadaju bratstvu. Pominje se i žrtvovanje psa (Plut. *Rom*. 21, 13; Q. R. III), što se lako objašnjava ako su *Luperci* vuci, a teže ako su oni koji »draže vukove«. Ali suština obreda je jasna i više autora su je opisali na sličan način. Posle žrtvovanja koza, čiji broj nije poznat, Luperci su se opasivali kožom skinutom sa žrtava (Justin. 43, I, 7; itd.); sledio je obilan obed, dobro zaliven (Val. Max. 2, 2, 9, u legendi o osnivanju), zatim je počinjala očisna trka, oko Palatina, i to sa mesta koje se zvalo Luperkal i na tome mestu se i završavala. Dok su trčali, *Luperci* su mlatarali kaiševima izrezanim od jareće kože i udarali one koje su sretali, naročito žene, pospešujući time njihovu plodnost (Plut. *Rom*. 21, 11—12; itd.); Plutarh (*Caes*. 61, 2) i Juvenal (2, 142) ublažavaju šibanje: rimske gospe su prosto pružale ruke da prime udarce sveštenika; ali, kako kaže Frejzer (*Fast*. II, str. 388), »for the purpose of impregnation it can have made very little difference whether the stripes were administered to the hands or to the back«[32].

Da bi objasnio ovaj običaj, Ovidije priča priču koja, kako se čini, nije njegov proizvod i koja ga premešta u teologiju Fauna-Inuja (F. 2, 425—452). Posle otmice Sabinjanki, kaže on, bogovi su nametnuli gotovo potpuni

[32] Upravo ova scena, u obliku koji je naprotiv jači, svakako predstavlja mesec februar u kalendaru u obliku mozaika nađenog u Tunisu (prva polovina III veka nove ere, gore, str. 224, n. 2), vid. H. Stern, »Un calendrier illustré de Thysdrus«, *Acc. Naz. dei Lincei*, ann. 365, 1968, quad. 105, str. 181 i pl. II, fig. 2: »Ovaj obred je ovde predstavljen sa savršenim realizmom; dva pomoćnika [Luperkovog sveštenika] zgrabila su mladu ženu ispod miške i za noge da bi je podigli; donji deo tela je razgolićen, Luperkov sveštenik je zamahnuo šibom da je udari«. Oprema Luperkovog sveštenika ista je kao na jednom stećku u Vatikanu (Hadrijanovo doba) koji je objavio P. Veyne, »L'iconographie de la *transuectio equitum* et des Lupercales«, REA. 62, 1960, str. 160—161 i pl. IX (upor. str. 105 i pl. VIII, 3).

sterilitet nasilno stečenim suprugama. Romul se ljuti što je ometen u svojoj nameri: »Šta mi vredi ova tmica, uzvikuje on, ako mi ne donosi snagu nego rat?« Tada će muškarci i žene otići da se mole u šumi posvećenoj Junoni, čiji glas dopire kroz drveće:

»Italidas matres, inquit, sacer hircus inito!«

»Neka sveti jarac prodre u žene italske!« Nova nedoumica pred tom čudovišnom naredbom: kako bi Rimljanke mogle prihvatiti da u njih »prodre« (upor. *Inuus*) jarac, — čak i ako je *sacer hircus* dobar, za razliku od onog drugog, *caper hirtus*? Jedan etrurski vrač rešava zagonetku: on ubija jarca, seče njegovu kožu u kaiševe, kaže mladim ženama da izlože leđa udarcima, — i devet meseci kasnije *Lucina* ne zna šta će od posla.

To je značenje koje proizlazi iz obreda. Ali, čini se da su u početku *Luperci* učestvovali, ne manje grubo, u jednom drugom poretku društvenih realnosti: u nedeljama u kojima sve mora da bude potvrđeno, kraljevska vlast koristila je obrede[33]. Ne shvatamo dobro, inače, zašto je Cezar, razrađujući plan koji je trebalo da ga dovede do kraljevstva, dvema tradicionalnim ekipama dodao treću, sastavljenu od odanih ljudi, *Luperci Julii*, što je prva skica carskog kulta (Suet. *Caes*. 76; Cass. Dio 44, 5, 2; 45, 30, 2), ni zašto je eksperiment koji je on organizovao sa Markom Antonijem da bi saznao kako će narod reagovati na njegovo krunisanje za kralja izveden na dan Luperkalija, za vreme same trke (Plut. *Caes*. 61, 2—3). Šta bi mogla da znači ta neobična slika konzula-Luperkovog sveštenika, sasvim nagog, kako izlazi iz gomile trkača i skače na tribinu da bi krunisao Cezara, ako ne obnovu jednog starog prizora koji može da podstakne maštu naroda i nadvlada republikansku mistiku? I, da nije tako bilo, da li bi gledaoci tako brzo shvatili političku svrhu toga gesta?[34] Ali naša informacija datira iz doba u kome se više ne može očekivati da se stekne potpuni i sistematski uvid u obrede koji su prestali da odgovaraju savremenoj verskoj i društvenoj stvarnosti.

Da li je grupa ovih divljih božanstava sadržavala nekada ženski element? Fauna je gotovo samo ime koje dobija obličje tek u legendama gde je, kao žena, kći ili sestra Faunova, prešla u roman, i to u helenistički roman. Pod imenom Bona dea, ona u decembru prima državni, ali tajni kult — strogo ograničen na žene — koji stoji visoko u pogledu boje, ali je grčki: ona je samo Damija, bez sumnje uvezena iz Tarenta, i to možda pogrešnim tumačenjem smisla, kada je taj grad osvojen 272. Kada su u pitanju ženski

[33] To je jedna od nekoliko stvari koje ostaju vredne i u rimskom poglavlju moje knjige *Le Problème des Centaures*, 1929. S obzirom na sud koji je izrazio A. Ernout u poslednjem izdanju (1959) *Etimološkog rečnika latinskog jezika*, koji su potpisali i A. Ernout i A. Meillet, s. v. *febrius*, moram da kažem da mi je ukazivanje na fonetske sličnosti između *februo-* i *gandharva-* nametnuo sam Meillet, koga je knjiga veoma zanimala. U poslednjem pismu (19. mart 1929), neposredno pred objavljivanje, on mi je pisao: »Ne muči me *februus* za koji sam odgovoran; on je dovoljno lep i ja želim da vam donese sreću«.

[34] K. W. Welwei, »Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem«, *Historia*, 15, 1967, str. 44—69.

Luperci, ne znamo šta ćemo sa Valerijom Luperkom iz Falerija o kojoj govori jedna od *Parallela Minora* (35.), »prema Aristidu, u 19. knjizi njegove Istorije Italije«[35]. Prvi deo anegdote je čista maštarija, ali kraj bi mogao odgovarati nekom lokalnom obredu. Pošto je epidemija opustošila grad, Valerija Luperka, koju je sudbina odredila da bude žrtvovana, a koja se zatim nekim čudom spasla kao što se to ponekad događa devojkama u grčkim legendama, uzima čekić koji je isto tako čudom pao s neba, ide od kuće do kuće, kucne bolesnike koje tu nalazi i svima kaže da su ozdravili: još se slavi, dodaje autor, ta »misterija«. U pitanju je dakle bila *lustratio*, ali sa drugačijom namenom nego u Rimu.

Ako, na površini zemlje, divlji i pripitomljeni svet nemaju jasne granice, pošto drugi neprekidno zadire u prvi, a prvi zadržava svoja ostrvca u drugom; ako nema ograde ni između površine zemlje i neba, između ljudi i *di superi* kojima dim iz žrtvenika neprekidno donosi žrtvene darove, stvari drugačije stoje između površine zemlje i »podzemlja«: komunikacija je teža, manje poželjna. Kada se u samoj zemlji otvara bezdan ka dubinama, to je opšta nesreća, koju može da otkloni samo odanost viteza Kurcija. Prilaz koji su ljudi iskopali, u kome su neki videli žrtvenik bogova podzemnog sveta (*di inferi*), strogo je kontrolisan: tri puta godišnje, 24. avgusta, 5. oktobra, 8. novembra, *mundus patet* (Fest. str. 273 L²).

Pojam koji označava reč *mundus* jedan je od najkontroverznijih u rimskoj religiji. Čini se naime da su stari autori mešali više predanja, čak brkali više obreda i više mesta, a moderni su dodali svoj proizvoljni izbor ili svoje ekstrapolacije. Godine 1930. Stefan Vajnstok[36], a 1958. Anri Le Bonjek[37] uneli su u taj zbrkani dosije verodostojan red. Evo kako se danas mogu savladati teškoće.

Svaka udubina, svako mesto podzemnog kulta nije *mundus*. To nije naročito Konsusov žrtvenik, u Cirku[38]; ako je zakopan pod zemljom, to je zato što se taj bog stara o čuvanju žita u ambarima koji su i sami pod zemljom, ali u stvari on uvek pripada površinskom sloju, koji ljudima stoji na raspoloženju.

Termin *mundus*, koji će imati tako široku upotrebu, odnosio se na dve stvari, ili na dva tipa stvari. S jedne strane na jamu, koja nikada nije zatvorena, u koju je Romul, prilikom osnivanja grada, prema obredu za koji se govorilo da je etrurski, bacio prve plodove »svega što je dobro po običaju a nužno po prirodi«, a uz to i malo zemlje iz kraja iz koga je poticao svaki od njegovih drugova (Plut. *Rom.* II, 1—4; Ov. F. 4, 821—824). S druge strane na udubinu (ili više udubina?) kroz koju se ulazilo u onaj podzemni svet o kome stari Rimljani, kako se čini, nisu bili stvorili jasnu predstavu.

[35] Na kraju, Th. Köves, »Valeria Luperca«, *Hermes* 90, 1962, str. 214—238, sa prethodnom bibliografijom; autor pokušava da prilagodi gestove V. L. onome što je poznato o falerijskoj Junoni (Ov. *Am.* 3, 13; Dion. I, 21; gore, str. 304).

[36] Stefan Weinstock, »Mundus patet«, RM. 45, 1930, str. 111—123, sa prethodnom bibliografijom; upor. E. Täubler, *Terramare und Rom*, 1932, str. 43 i n.

[37] Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, str. 175—184.

[38] Vid. dole, »Religija Etruraca, *Libri rituales*«.

Glavno, možda jedino, bilo je, kaže Fest, »ono što se naziva *Cereris mundus*« (str. 261 L²); taj naziv, koji potvrđuje postojanje, u Kapui, jednog *sacerdos Cerialis mundialis* (CIL. X 3926), odgovara određenom mestu: *mundus* je bio *in sacro Cereris*, to jest bez sumnje u nekoj sporednoj prostoriji boginjinog hrama. Obično zatvoren, on se otvarao samo tri dana u godini. Jedan drugi Festov odlomak (str. 273 L²) predstavlja ga ovim rečima[39]:

> Katon, u svojim Komentarima o građanskom pravu, ovako objašnjava taj naziv: reč *mundus* dolazi od *mundus* (nebeski svod) koji se nalazi iznad nas; naime, kao što sam mogao da čujem od onih koji su tamo ušli, on je po obliku sličan onome svetu. Što se tiče njegovog donjeg dela, koji je tako reći posvećen bogovima Manima, naši preci su odlučili da on stalno bude zatvoren, osim u gore označenim danima. Smatrali su da su ti dani *religiosi* iz sledećeg razloga: oni su tražili da se u vreme kada su tajne religije Mana takoreći iznošene na videlo i otkrivane, ne vrši nikakav zvaničan čin. Stoga tih dana nisu započinjali bitku sa neprijateljem, nisu sakupljali vojsku, nisu održavali skupštinu, nisu obavljali nikakvu zvaničnu delatnost, osim u slučaju krajnje nužde.

Lujza Banti i Late su pokazali da ta uputstva u praksi nisu poštovana, naročito kada je u pitanju skupština [u kalendarima ta tri dana su označena skraćenicom *C(omitalis)*], ali to nije razlog da se osporava teorija: Fest, to jest Verije Flak, govori u prošlom vremenu, u imperfektu, i na taj način ukazuje da običaj nije sačuvan u čistom stanju.

S druge strane, izraz kojim on opisuje stanje koje je nastajalo kada bi se, tri puta godišnje, *mundus* otvorio zanimljiv je po onome što kaže i po onome što ne kaže: *quo tempore ea quae occultae et abditae religionis deorum Manium essent, ueluti in lucem quamdam adducerentur et patefierent.* Nije u pitanju neki masovni izlazak mrtvih, do koga dolazi u drugom godišnjem dobu, za vreme februarskih *Feralia*, u »krizi« na kraju zime, nego samo neka vrsta izlaganja, na otvorenom prostoru, mračnih tajni koje nažalost nismo u mogućnosti da odredimo. Varonova rečenica koju je sačuvao Makrobije (I, 16, 18) kaže istu stvar: *mundus cum patet, deorum tristium et inferum quasi ianua patet*, ali ni ona ne ukazuje na ono što se događa, ili na ono što se čini, ili na ono što se pojavljuje kroz ta veoma uzana vrata. Najzad, drugo Makrobijevo objašnjenje (*ibid.* 17) precizira, ali terminima u grčkom obliku, da bi opasnost pre bila u smislu silaska nego u smislu uspona: nije bilo prikladno započinjati rat kada je *mundus* otvoren zato što je on posvećen Dispateru i Prozerpini i što je, smatralo se, bolje ići u boj kada su Plutonove čeljusti zatvorene.

Nije mogućno vaspostaviti ono što sami naši informatori nisu razumeli o čemu su, sve u svemu, veoma malo govorili. Etimologija ne pomaže: reč *mundus* ne može se objasniti pomoću indoevropskog[40].

[39] Prev. Le Bonniec, str. 176.

[40] Međutim, vid. sada E. Evangelisti, »Una congruenza lessicale latino-indiana, a proposito del *mundus* sotterraneo«, *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, 1969, str. 347—350.

Di Penates su dobili ime po jednom posebnom mestu: *penus*, ostava za namirnice. Međutim, pošto se oni ne staraju posebno o njihovom dobrom stanju ili obilju, nego uopšte o dobrobiti kuće i njenih stanovnika, verovatno je da *penus* treba shvatiti, u toj izvedenici, kao »najintimniji deo, srž«, a to značenje je potvrđeno u srodnom, svakako starom prilogu *penitus*, i u rečima *penetrare, penetralia*[41]. U svakom slučaju, njihovo delovanje je zračilo iz tog teorijskog »središta«.

Ognjište je jedno od mesta na kojima ljudi iz kuće najlakše uspostavljaju vezu sa njima. Zbog neodređenosti kolektivnih oznaka Lari i Penati, dve grupe se čak i tu pojavljuju u konkurenciji ili pomešano: Servije (*Aen.* II, 211) kaže *ara deorum penatium est focus*, a Vergilije, uz podsećanje na *penus*, čak metonimijski upotrebljava njihovo ime umesto *focus* (*et flaminis adolere penates: Aen.* I, 703), ali Katon (*Agr.* 143), Plaut (*Trin.* 139) i drugi autori povezuju ili poistovećuju isto ognjište sa porodičnim Larom (*Lar familiaris*). Dva pojma su naime sasvim srodna: jedan označava mesto, drugi zgradu koja se na njemu nalazi[42]. Treća suparnica, Vesta, nije odsutna, ali se retko imenuje: možda zato što je pripadala pre, prevashodno, javnome kultu[43]. Penati su, međutim, svakako bili unapređeni iz privatnog u javni kult, u kome su, u doba republike, igrali značajnu ulogu. Susret Veste i *di penates* ipak je uspostavio izvesnu vezu: Ciceron će s razlogom reći (*Nat. d.* 2, 68): *nec longe absunt ab hac ui* (sc. *Vestae*) *di penates*; a upravo se u *aedes Vestae*, koja uostalom nema *penus*, razvilo shvatanje o »Penatima rimskog naroda«: među svetilištima koja su za vreme Nerona spaljena u velikom požaru, Tacit ukazuje na *delubrum Vestae cum penatibus populi romani* (*Ann.* 15, 41). Boravište Penata u ognjištu potvrđeno je obredom. Pre svakog obroka, kada je porodica na okupu za stolom, stavlja se na ognjište puna zdela, *patella*, ili se deo hrane baca u vatru, za »bogove« (*dii*) koji mogu biti samo *Penates*, a gosti ćute sve dok rob ne objavi da su oni zadovoljeni (Serv. *Aen.* I, 730). Kasnije su obično dobijali kapelu u atrijumu, što nije sprečilo da im prilikom podele različitih delova kuće između različitih božanstava, koja je bez sumnje veštačka, pripadne *culina*, kuhinja (Serv. *Aen.* 2, 469).

Visova je dobro uočio da je, za razliku od imena *Lares*, njihovo ime samo pridev koji traži ispred sebe imenicu »bogovi«: njihova ličnost meša se sa njihovim boravištem, oni su »oni iz ostave (*penus*)«, kao što su *Arpinates* građani Arpina. Rimljani su se dugo vremena zadovoljavali tim određenjem, zatim su smatrali Penatima sve bogove, muške i ženske, koji su se iz bilo kog razloga u kući poštovali; *penates sunt*, kaže Servije (*Aen.* 2, 514), *omnes dei qui domi coluntur*; i tako stižemo do shvatanja o kome svedoče čuvene slike Pompeje: svaki gospodar kuće smatrao se slobodnim da u panteonu izabere božanstva koja je priželjkivao kao *di penates*, zvanje koje označava još samo funkciju otvorenu za najrazličitije kandidate, — uključujući i najuglednije, Jupitera, Veneru, Fortunu. I to neograničeno: Visova je istakao činjenicu da je obredna zakletva magistrata, koja je sigurno preuzeta od Jupitera i bogova Penata (a u vreme Carstva i od Genija vladajućeg cara kao i od njegovih prethodnika koji su već bili *diui*), jednom, u Luzitaniji, izmenjena na sledeći način: *Juppiter O. M. ac diuus Augustus ceterique omnes di immortales* (CIL. II 172). S druge strane, a možda to proizlazi iz jednog nepotvrđenog obeležja starog shvatanja, »parni« oblik se pojavljuje u raznim proširenjima. Na slikama Pompeje najčešće su svrstani u parove bogovi koji su tako različiti da one »penatiziraju«[44]. Što se tiče *Penates publici*, kada im je prvi put, u III veku, rimska država podigla poseban hram na jednoj padini Velije, oni su bili predstavljeni kao dva mladića tipa Dioskura; Dionisije iz Halikarnasa ih je video vlastitim očima (I, 68, I): »... U tome hramu nalaze se slike trojanskih bogova koje svi imaju pravo da vide, sa natpisom koji ih označava kao Penate. To su dva mladića u sedećem položaju, sa kopljem u ruci, delo urađeno na starinski način«. Tako su se na mnogim komadima metalnog novca iz prvog veka nalazile glave Dioskura sa natpisom *D(i) P(enates) P(ublici)*. Ne treba zaključiti da državni Penati *jesu* Dioskuri: oni su bez sumnje samo pozajmili od tih bogova način likovnog predstavljanja; ali da bi to bilo mogućno, bilo je potrebno da se nešto u njima usmeri ka grčkim blizancima; možda je to prosto bilo njihovo svrstavanje u parove[45]. Istina je da Varon (L. L. 5, 59) nije smatrao da su bogovi iz Velije zaista Penati; on je ostavljao to ime za tajanstvene predmete koje je čuvao u *penus Vestae* — tako tajanstvene i nepristupačne da su stari o njima gradili sve moguće pretpostavke, koje ovde nisu važne.

Dionisije iz Halikarnasa ih naziva »trojanskim bogovima«. Oni su naime bili uključeni u trojansku legendu: Eneja ih je doneo iz Azije, obezbeđujući kontinuitet, čak istovetnost dva grada. Između Eneje i Romula umetale su se prelazne etape koje su pružala druga predanja i koje je nova legenda morala da poštuje, Lavinij, Alba. Rim je dakle smatrao da ga se neposredno tiču Penati iz tih gradova, ili bar iz onog prvog, koji je jedini preživeo: on je smatrao da su oni, kao i lokalna Vesta, isti kao i njihovi (Varr. L. L. 5, 144; Plut. *Cor.* 29, 2) i svake godine, prilikom stupanja na dužnost, konzuli su odlazili u susedni grad da tim božanstvima prinesu žrtvu (Macr. 3, 4, 11; Serv. *Aen.* 2, 296; itd.).

[41] Upor. dobro Festovo tumačenje (str. 356 L²) koje se odnosi na *penetrale sacrificium*. P. Boyancé »Les Pénates dans l'ancienne religion romaine«, REA. 54, 1952, str. 112—113 (= *Etudes...*, str. 69—70) ne misli da su Penati bili u pravom smislu bogovi ostave za namirnice; tako iščezava ono što onemogućava da se sa takvih bogova prede na *Di patrii* ili čak, obrnuto, sa *Di patrii* na te bogove. Str. 114—115, autor argumentovano kritikuje hipotezu koju postavlja F. Bömer, *Rom und Troja*, 1951, druga studija (o trojanskim Penatima), po kojoj bi figurice pronađene u starim albanskim grobovima predstavljale »mediteranske bogove«, nasuprot bogovima indoevropskih osvajača, koji nisu predstavljeni.

[42] G. Piccaluga, »Penates e Lares«, SMSR. 32, 1961, str. 81—97.

[43] Gore, »Vatre javnog kulta«; obrnuto, Latte, str. 90.

[44] N. Masquelier, »Pénates et Dioscures«, *Lat.* 25, 1966, str. 88—98 (blizanci i treća funkcija, itd.).

[45] C. Peyre, »Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine«, MEFR. 74, 1962, str. 433—462.

IV

ČOVEK

1. *Živi*

U svakoj religiji, u svako doba, postoje grupe predstava koje sadrže, prizivaju nelogičnost: i zato što su po prirodi neuhvatljive, što se primenjuju samo na nevidljivi deo bića, i zato što se lako mešaju sa tuđim predstavama, koje su i same nepostojane. Ono što je glavno u tim grupama tiče se čovekovog života, vegetativnog, afektivnog i svesnog, kao i njegovog života posle smrti. Šta mu uliva život, osećanja, misli? Od čega se sastoji, šta prati »ja« svakoga čoveka? A, kada umre, šta ostaje od delova ili pratilaca njegovog »ja«? Etnografi to znaju: Sizifov je posao utvrđivati »psihologiju« nekog američkog ili afričkog plemena; kada verujemo da smo prebrojali duše koje se pripisuju nekom pojedincu, da smo odredili ulogu i ime svake od njih, mi čujemo neki rečenični obrt, ili beležimo neku priču u kojoj se ista imena upotrebljavaju sa različitim sadržajima, u kojoj se jedna od duša ne odaziva. Etnografi, misionari ili laici znaju isto tako koliko je njima samima teško da ne unesu u svoja zapažanja kategorije iz vlastite religije ili iz priručnika u kojima su počeli da ih izučavaju. Što se tiče predstava o mrtvima, uopšte nije potrebno napuštati Evropu: grobovi prekriveni cvećem početkom novembra dovoljno pokazuju da naša mašta još uvek stavlja ispod kamena nešto od onih koje naša vera stavlja u Čistilište ili u Raj. Isto je bilo i u Rimu, i to bez sumnje od najstarijih vremena. Ako pokušamo da unesemo strogi red i hronologiju u protivrečne činjenice koje otkrivamo o ovim temama, sigurni smo, unapred, da ćemo zapasti u proizvoljnost. Prvi pojam koji se pojavljuje, *Genius*, dao je povoda za mnoge nesmotrenosti.

Pošto je reč »duša« izgovorena, treba pre svega imati na umu da nijedan od termina u kojima bismo mogli naći nešto od naših predstava o duši, *animus, anima, mens, ingenium*, nema religijsku vrednost. Kada Plaut piše, povodom jedne gozbe, *facite uostro animo uolup* (*Cas.* 784) ili, povodom Jupiterovih bogatih ljubavnih iskustava, *recte facit, animo quando obsequitur suo* (*Amph.* 995), *animus* koji tada biva zadovoljen samo je povratna zamenica.

Ali, u veselim Plautovim izrazima, *animus* ima dvojnika, to je *Genius*. Parazitu koji uzalud očekuje gozbu, nepokorna žrtva odgovara: *hie quidem Genium meliorem tuum non facies* (*Stich.* 622); *Genio suo multa bona facere*, to znači mnogo trošiti na svoj užitak (*Pers.* 263); i tvrdica Euklion, očajan što više ne vidi svoj kovčežić, gotovo žali što ga je tako ljubomorno čuvao: »Ja sam se lišavao, ja, moj *animus* i moj *Genius*, a sada drugi to koriste na svoje zadovoljstvo, na moj račun« (*Aul.* 724—726). Da li je onda Genij duša, moja duša? Ali paraziti istoga Plauta rado nazivaju *Genius meus* onoga ko ih hrani (*tuum gnatum et Genium meum, Capt.* 879; *ecquis est qui mihi commonstret Phaedromum Genium meum? Curc.* 301; *teneo dextera Genium meum, Men.* 138). Onda je to životno načelo? Ali tu se mešaju moralni pojmovi: *quod ego per hanc te dextram oro et Genium tuum, per tuam fidem...* čitamo kod Terencija (*Andr.* 289). Anđeo čuvar? Pada nam na pamet početak Horacijeve definicije (Ep. 2, 2, 183): Genius, *natale comes qui temperat astrum.* Umire li on sa čovekom? Da, ako je verovati nastavku Horacijevog opisa, *naturae deus humanae mortalis*; ne, ako slušamo njegovog savremenika Ovidija (F. 2, 545), koji kaže za Eneju: *ille patris Genio sollemnia tura ferebat.* Izbegavaćemo da svodimo te protivrečnosti: one su u samoj građi, one se očekuju, one ne dokazuju ništa što bi osporavalo oštroumnost Rimljana.

Još od starine, etimologija te reči, jasna u korenu, manje jasna u derivaciji, dala je povoda za različita mišljenja o pravoj prirodi Genija, i rasprava se nastavila među modernima. Da li koren *gen-* (*gigno*, i arhaično *geno*[1]) ovde ima aktivno ili pasivno značenje, da li on znači »stvoriti« ili »roditi se«? U prvom slučaju, treba li shvatiti »qui gignit« (»qui gignere solet«: Birt), ili »qui genuit«? I u jednom i u drugom slučaju, ko je subjekat, onaj koji stvara, ili onaj koji se rađa? Jedna druga rasprava, o kojoj smo malo pre govorili, preplića se sa ovom: da li je u početku Genij bio i u ženama kao i u muškarcima, ili je bio namenjen samo muškarcima, pošto su žene imale svoju Junonu? Većina novijih autora, uprkos izvanrednoj kritici koju daje Valter F. Oto (RE. VII, 1912, 1157—1158), smatra da je povezivanje Genija i Junone u par staro i zaključuje (Late u tom pogledu ne unosi nikakvu promenu u Visovine stavove) da je u početku Genij označavao »die spezifische Manneskraft«, »specifično mušku moć«, sposobnost stvaranja, nasuprot ženskoj prirodi i porođaju čiji je pokrovitelj bila Junona Lucina. Genij je tada »qui gignit«, i smatra se da se potvrda za to nalazi u nazivu bračnog kreveta, *lectus genialis*.

Gore smo videli razloge koji nas naprotiv navode na misao da je uvođenje Junone u ovu stvar novijeg datuma, znatno posle Plauta, kao i razloge koji se suprotstavljaju svođenju najstarije Junone samo na pokroviteljstvo nad ženskim fiziološkim funkcijama[2]. Što se tiče samoga smisla Genija, arhaičnog i retkog supstantiva, nije tako sigurno da je on aktivan;

[1] H. Wagenvoort, »*Genius a genendo*«, *Mnem.* 4. S., 4, 1951, str. 163—168.

[2] Gore, »Kapitolska trijada«.

složenica *ingenium*, koja je češća, ali isto tako stara, ima pasivno značenje, pored aktivnog glagola *ingignere* »rođenjem usaditi«: govoreći o nagonu održanja, Ciceron kaže (*Nat. d.* 2, 124) *tantam ingenuit animantibus conseruandi sui natura custodiam*, a govoreći o jednom drugom nagonu koji se smatra plemenitijim (*Fin.* 2, 46), *natura cupiditatem homini ingenuit ueri uidenti*. Konkretnije, Lucan će napisati (6, 439): *herbasque nocentes rupibus ingenuit tellus*. Pa ipak *ingenium* nije »ono što rađa, ono što uliva, quod ingignit«, nego »svojstvo, urođena sposobnost (ili: karakter, temperament), quod ingenitum est«. Da je **Genium* postojao u neživom, bio bi isto tako, bez nijanse koju sadrži *in-*, »quod genitum est, fizički i moralni zbir onoga što se rodilo«; *Genius*, u oblasti živog, upravo je to, personifikovano i u velikoj meri obogotvoreno.

Tako odvojeno od Junoninog imena i ispravljeno u svojoj etimologiji, Genijevo ime sasvim odgovara onome što on zapravo i jeste. *Genius est deus*, kaže Cenzorin (3, 1), *cuius in tutela ut quisque natus est uiuit*. I Oto je s pravom primetio (1159, r. 45—1160, r. 23) da bi, ako je Genij bio »qui gignit«, valjalo očekivati da on, u svakodnevnom govoru, kod komediografa gde za to ima dosta prilika, bude povezan sa seksualnim životom, što se nikada ne događa, dok se izrazi tipa *Genio indulgere* obično primenjuju na zadovoljstva trpeze a Genij se često pojavljuje u scenama sa parazitima. Mnogo pre nego što se u pravu izdvojio pojam »lica«, njemu je najbliži bio upravo Genij, i opet je Oto istakao (1158, r. 15—28) da deo tela koji je figurativno povezivan sa Genijem nije bio polni organ[3], kako je tvrdila popularna teorija, nego čelo: *frontem Genio (consecratam esse), unde uenerantes deum tangimus frontem* (Serv. *Aen.* 3, 607). Najzad, u Genijevom prazniku nema ničeg seksualnog: to je samo, za svakoga, njegov rođendan, njegov *dies natalis* (Cenzor. 2, 3).

Što se tiče *lectus genialis*, Otova rasprava (1160, r. 23—43) manje zadovoljava. Ovaj izraz ne dokazuje ono što mu se pripisuje. Postoje tri teksta koji predlažu objašnjenje za njega. 1. Servije (*Aen.* 6, 603): »U doslovnom smislu, *geniales* su (kreveti) pripremljeni za mladence; oni se tako nazivaju po rađanju dece, *a generandis liberis*«; 2. Pavle (str. 214 L[2]): »*Genialis lectus* je krevet koji se namešta za svadbu u čast Genija, od koga potiče njegovo ime«; 3. Arnobije (2, 67): »Kada se udajete, nameštate male krevete sa baldahinom i prizivate Genije vaših muževa«. Servijevo objašnjenje ne pominje Genija i kao da se neposredno poziva na ideju o plodnosti koja je u korenu *gen-* i koja, kod Plinija na primer, pretvara *genialis* u sinonim za *fecundus* (*in tantum abundante geniali copia pecudum*, N. H. 17, 53; itd.). To svakako nije stari smisao reči *genialis* i verovatno da se dva druga teksta, u kojima se pojavljuje Genij, zasnivaju na autentičnim obredima (*in honorem Genii; maritorum Genios aduocatis*). Ali šta oni dokazuju? Zar nije prirodno da se, u vreme kada se uspostavlja materijalni uslov, okvir i podloga budućih rođenja (pa prema tome i Genija), priziva rođenje onoga koji će biti pokretač toga širenja (pa prema tome i poštuje i priziva njegov Genij)? Tu se Genij ne pojavljuje kao bog rađanja, što nije

[3] Neki su tvrdili da postoji veza *genius*-phallus (Altheim, Grenier...): to je samo tvrdnja.

ni na jednom drugom mestu: on je tu ono što je i na svakom drugom mestu, obogotvorena »ličnost« nekog čoveka, onakvog kakav je došao na svet, proizašavši iz niza drugih ljudi od kojih je svaki imao svoga Genija, a koji treba da donese na svet, preko svojih sinova, jedan drugi niz u kome će svaki element takođe imati svoga Genija. I posvećenje bračnog kreveta Geniju trenutnog predstavnika niza, i čast koju tome Geniju ukazuje ona koja je odabrana da nastavi niz, ne mogu se shvatiti sa seksualnog stanovišta, nego sa stanovišta *gensa*, kontinuiteta naraštaja, pa prema tome i Genija[4]. Nečega od toga ima u pesmi koju Tibul (I, 7) posvećuje Mesali za njegov rođendan, to jest za praznik njegovog Genija. Pošto je podsetio na pobednikove podvige u ratu, on poziva Nil, Ozirisa, da se pridruže veselju (st. 49—56):

Dođi ovamo, slavi sa nama njegovog Genija igrom i plesom, omami se potocima vina! Neka se niz blistavu kosu boga slivaju mirisi, neka mu na glavi, oko vrata, budu mekani venci! Da, dođi, bože ovoga dana, da ti ukažem čast tamjanom i da ti donesem slatke kolače umočene u med atički!

A tebi, Mesala, neka porastu deca koja će nastaviti junačke podvige očeve i, već slavna, okruživati ga u starosti!...

Dokazuje li ovaj zavet da Mesalin Genij ima funkciju da mu olakša stvaranje novih naraštaja? Uopšte ne. Pesnik samo želi da dostojna deca nastave delo slavnoga oca (*tibi succrescat proles*). Mladenci koji, pre nego što će preuzeti svoju ulogu, *maritorum genios aduocant*, ne čine ništa drugo.

Ako moj Genij tako predstavlja, istovremeno ili prema tačkama gledišta, ličnost koja je nastala mojim rođenjem, moga dvojnika, koji ima moje osobine i moje sklonosti, i najzad biće koje je od mene odvojeno i koje me štiti, prirodno je da ga drugi, u svojim odnosima sa mnom, poštuju. Tako se shvata običaj, potvrđen i kod komediografa, da se rob kune genijem svoga gospodara (Plaut. *Capt.* 977; itd.), i često pojavljivanje natpisa sa zavetima robova Geniju svoga gospodara, — što bi bilo čudno da je Genij imao seksualno značenje. U kultu prema tome Geniju učestvuje cela *familia: eum decet omnis uos concelebrare*, kaže jedan *pater familias* na svoj rođendan (*Pseud.* 165); ali to je organizovano učešće, koje prepušta prve radnje glavnom učesniku (Censor. 2, 3).

Kod klasičnih pisaca, na slikama Pompeje, Genij je često predstavljen kao zmija, zmija koja, prirodno, voli da se pojavljuje u bračnom krevetu (Cic. *Diu.* I, 36; Jul. Obs. 58), iako je zmija koja je otac prvog Afrikanca (Gell. 6, I, 3) pre Jupiter. Ali grčki uticaj ovde je očigledan.

Ovakav pojam prizivao je obogaćivanja. Ona su išla u dva smera: izjednačavanjem sa drugim predstavnicima, i proširivanjem na sve veća područja. Pre nego što će prisajediniti predstavu o *δαίμων*, o *δαίμων ἀγαθός*, Genij je povezivan sa Larima, pa čak i mešan sa najpoznatijim iz njihove grupe. Brojni natpisi povezuju *Lares et Genium, Genio et Laribus* i, u krajnjoj liniji, Cenzorin (3, 1) prenosi mišljenje »mnogih starih pisaca«,

[4] Upor. *primigenius*, koji ne znači prvorođeni među braćom, nego apsolutno prvi u svim naraštajima, »najprvi«.

a posebno Granija Flaka, u knjizi *De indigitamentis* koju je posvetio Cezaru i koja bi nam bila tako dragocena: *eumdem esse Genium et Larem.*

Jedna prirodna sličnost dovela je do toga da je, u vreme koje isto tako nije mogućno tačno odrediti, Genij pripisivan i samim bogovima: zar oni nisu »ličnosti« kao i ljudi i, mada nisu smrtni, ipak imaju, u helenističkoj mitologiji, rođenje? Najstariji primer, koji potiče tek iz 58. godine stare ere, to baš ne pokazuje, ali običaj je svakako stariji: *sei quei ad huc templum rem deiuin(a)m fecerit Joui Libero aut Jouis Genio, pelleis coria fanei sunto*, kažu nam *leges* u hramu Jupitera Libera u Furfu (CIL. IX, 3513). Primeri se množe za vreme carstva, epigrafski i literarni, a među njima i Petronijev *Genius Priapi* (gl. 21), i *Genius Junonis* Martijana Kapele (I, 53), — gde Junona konkuriše Geniju samo kada je reč o boginjama. Ali pravnički duh nije se na tome zaustavio: »moralnim licima« kao što su porodice, država, provincije, kolegijumi, vojne jedinice, pripisivan je jedan Genij, koji je bio običan zaštitnik, pošto tu više nije postojao osnovni momenat rađanja, ali bez sumnje i izraz originalnosti, ličnosti, ponekad kolektivnog duha, tih različitih zajednica. Najpoznatiji je Genij samoga grada Rima, koji je, doduše, »rođen« pre svoga *dies natalis*. Vergilijev komentator (*Aen.* 2, 351) saopštava, videli smo, da je na Kapitolu postojao štit koji je nosio natpis: *Genio urbis Romae siue mas siue femina*[5]. Godine 218, posle mnoštva zastrašujućih čuda — a to je bilo između Trebije i Trazumena — pet *hostiae maiores* prineseno je na žrtvu Geniju (Liv. 21, 62, 9)[6] koji ne može biti niko drugi nego taj ili njegov ekvivalent *Genius populi Romani*, o kome se posle toga više puta govori, uvek povodom čuda (Cass. Dio 47, 2, 3; 50, 8, 2); on je tada imao jedan hram na Forumu, blizu Konkordijinog hrama[7], i za vreme carstva više kalendara (CIL. I^2 214, 245) propisuje prinošenje žrtve *Genio Publico, Faustae Felicitati, Veneri Vietrici in Capitolio, Apollini in Palatino*. Tako povezan sa velikim božanstvima, on je imao izvesnog značaja, uz Genija vladara.

Još udaljenija od strogog određenja Genija, ali prihvatljivija zbog njegovog izjednačavanja sa Larom, pojavila se ideja da je svako mesto imalo svoga Genija, *nullus locus sine Genio* (Serv. *Aen.* 5, 95). Ali, jednom prihvaćena, ona se raširila, tako da su vrata, kupatila, štale, trgovi, najmanji *anguli* imali svoga Genija. Nasuprot tome, uprkos jednom drugom izdašnom opisu istoga autora (*Georg.* I, 302: *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis*), ne čini se da su se *res*, u smislu materijalnih predmeta, tako izlučile iz ličnosti.

U svom ograničenom značenju, ako je Genij ljudi poznat pojam, sve dok se nisu umešali filozofi i helenisti, on nije bio i značajan pojam. Lari i Penati više zaokupljaju duh Rimljana i, u odnosima sa bogovima, ovo srednje božanstvo, koje je moglo biti posrednik, ne igra nikakvu ulogu. Nijedan general ne priziva svoga Genija na bojnom polju, nijedan magistrat,

[5] Gore, »Tip rimskih bogova«.

[6] Dole, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

[7] *G(enius) P(opuli) R(omani)* predstavljen je na denaru Kn. Lentula, oko 75. godine pre nove ere, Mattingly, *RC.* str. 68 i pl. XV, n. 4.

nijedan besednik u političkim olujama: sve se zbiva neposredno između čoveka i bogova, *uos ego obsecro...* Sveta nauka nije mnogo cepidlačila oko toga *ega* stalnog partnera bogova, tela i duše, krvi i volje, nadahnuća i misli, i ako su ga stare teorije i analizirale, što je malo verovatno, njih su prekrile i preobrazile obmane koje su došle iz Grčke, i religija nije ništa od njih zadržala.

Ova uzdržanost u istraživanju ljudskog bića, ovaj otpor snazi reči karakterističan je za Rimljane, ali je on isto tako karakterističan i za vedske Indijce, koji su ipak skloniji velikim sanjarijama: dok njihova iranska braća, u svetlosti dualizma, uočavaju u svakome čoveku njegovu *fravaši*, njegovu *daenu*, itd., pesnici i obrednici iz *Rigvede*, koji su tako vešti u prepoznavanju pojedinosti božanskog sveta, ne vode računa o nevidljivoj strukturi čoveka; u njihovom, kao i u rimskom religijskom jeziku, rečnik duše je skučen, i bez značaja: čovek u svojoj celovitosti moli se Varuni, hvali Indru[8]. Stoga nećemo pripisivati siromaštvo ovoga poglavlja rimske teologije nesposobnosti za analizu, za mišljenje: uzrok je pre u tome što su, u srcu Lacija, kao i na pragu Indije, osvajači bili sasvim okrenuti svetovnom, što su se u celini iskazivali u ambicijama i delima kojima je bila važnija disciplina duše nego njeno poznavanje, važnije upražnjavati *magnanimitas*, nego istraživati *animus*.

2. *Mrtvi*

Šta ostaje od čoveka posle smrti? Ono što naslućujemo o rimskim verovanjima pre etrurskih i grčkih uticaja, nerazgovetno je i zbrkano, — ali ne treba zaboraviti da i tu vedska Indija, uprkos njenoj uobrazilji, nije ništa bolje prošla. Za Arijce pune života, za te latinske vojnike-zemljoradnike vezane za delo koje se prenosi sa oca na sinove, onostrano je bez draži: čak je i u samopregoru junaka važan »ovaj svet«, i njihova slava, koja će ostati u pamćenju ljudi. U ostalim stvarima, oni se zadovoljavaju uopštenim predstavama. Odnosi između mrtvih i živih su bez prisnosti, bez poverenja, — utoliko pre što je umrli, ma koliko da je bio voljen, ma koliko da su mu se divili, pre svega izvor najgore prljavštine[9]. O tome svedoči dvostruki smisao reči *funestus: familia funesta* nije samo ožalošćena i nesrećna, nego i uprljana, zagađena i zaražena, sve dok ponovo ne postane *familia pura*[10]. Više svetih funkcija iziskuje od svoga nosioca da bude *patrimus* i *matrimus*, »ἀμφιθαλής«, da ima živoga oca i živu majku. Mrtvi su uglavnom neaktuelni; kako lepo kaže Late (str. 100), »oni se obično ne mešaju u život ljudi; ma koliko bio ogroman uticaj koji je *mos maiorum* imao u Rimu, on se odnosio samo na radnje živih, a ne na delatnost mrtvih. Čuvena Demoste-

[8] Teoretisanja oko *atman*, itd., kasnijeg su datuma.

[9] Plinije, N. H. 28, 23: *cur ad mentionem defunctorum testamur memoriam eorum a nobis non sollicitari?*

[10] Čini se da je boginju Vakunu (»foci Vacunales«) prizivala porodica odsutnog da bi izbegla da se to odsustvo (putovanje, rat, bolest...) loše završi, vid. moj članak »Vacuna«, *Mélanges Geo Widengren*, 1972, str. 307—311.

nova zakletva učesnicima u Maratonu ne bi bila mogućna u Rimu. Doduše, veruje se u njihovu moć da se osvete za nemar ili narušavanje porodičnog reda, ali u svakodnevnim potrebama ljudi se ne mole ni *Diui Parentes* ni Manima. Ne postoji predstava o carstvu mrtvih, o onostranom u kome oni borave, niti o poglavaru toga carstva. Sve to se razvija tek pod grčkim uticajem, delimično pod etrurskim uticajem. Impresivna ceremonija *pompa funebris*, u kojoj su se pojavljivali pokojnici iz određene porodice sa obeležjima svojih funkcija, ne potiče od kulta mrtvih, nego ima za cilj da dočara, na ovome svetu, porodičnu slavu. Te različite činjenice ne navode na misao da je kult predaka igrao u Rimu glavnu ulogu«. Kada Ciceron, u drugoj knjizi *De legibus*, 45, piše: *Nunc... de Manium iure restat*, nastavak pokazuje da on misli samo na februarske praznike i na, zaista precizna, pravila sahranjivanja[11].

Sam rečnik u toj oblasti nepouzdan je. Najčešći izraz u tekstovima koje čitamo, *di(u)i Manes*, ili prosto *Manes*, mada ga Plaut izbegava kao i Terencije i mada prisustvujemo, za vreme carstva, nastavku njegove ekspanzije, nesumnjivo je star: Lukrecije (3, 52; 6, 760: oba puta *d. M.*), Ciceron upotrebljavaju ga na način koji navodi na misao da je on tradicionalan[12]. Ali se pojavljuje u konkurenciji sa jednim drugim, dosta neobičnim, *diui parentum* (Fest. str. 338 L^2, u jednom *lex regia*), kasnije prepravljenim u *diui parentes*. Većina rimskih učenjaka tumačila je *Manes* kao eufemizam za »Dobre bogove« (upor. *manus* »dobar«, sa njegovom etimološkom suprotnošću, *immanis*), i to je zapravo najverovatnije poreklo[13]. Što se tiče genitiva *parentum* u *diui parentum*, on nas navodi da svu težinu pojma prebacimo neposredno na *diui*: ne »božanski« nego »bogovi«, pri čemu se ne može tačno odrediti veza između tih »bogova« i *parentes*, ili predaka, čiji su oni bili bogovi.

Ova dva naziva imaju zajedničku jednu uočljivu crtu: oni su u množini; oni označavaju gomilu mrtvih — pojam koji podseća na *Pitarah* iz *Rigvede*, koji se, isto tako, ne dele na pojedince. Čak i kada, iskrivljavanjem svoga smisla, *di Manes* bude upotrebljeno da označi dušu nekog posebnog pokojnika, množina će, na paradoksalan način, ostati (što je, uzgred budi rečeno, dokaz da je reč stara): govoriće se (*diui*) *Manes alicuius*, a i mi sami još uvek govorimo, u svečanim prilikama, »mani tog i tog«. Ako postoji izvesna nijansa, može se smatrati da je, sa *diui parentum*, više isticano »pradedovsko« obeležje, dok su *Manes* pre bili klasa posebnih bića; tako bi se objasnilo što se čini da *diui Manes* ponekad označava, pored mrtvih, sve neizdiferencirane stanovnike onostranog sveta[14].

U razdoblju koje se ne može tačno odrediti, čini se da je jedna od grčkih koncepcija δαίμονες izmenila rimsku predstavu o Manima. Izraz iz *Eneide* (6, 743), *quisque suos patimur Manes*, »svako od nas podnosi svoje Mane«, Pjer Boajanse je povezao sa poslednjim rečima iz *Laudatio Turiae*, posmrtnom pohvalom koju je muž uputio svojoj ženi, a koja je nešto kasnijeg datuma od Vergilija: *te di Manes tui ut quietam patiantur atque ita tueantur opto*, »želim da ti tvoji bogovi Mani omoguće da živiš mirno i da te zaštite«[15]. U ova dva slučaja u najmanju ruku, a bez sumnje i u drugim slučajevima, *di Manes* se razlikuju od duše, oni su »demoni« zaštitnici, eventualno osvetnici, slični dvama ličnim demonima iz nekih grčkih teorija na koje je Servije, povodom Vergilijevog stiha, s pravom podsetio: »Kada se rađamo, dobijamo dva genija, od kojih nas jedan podstiče na dobro, a drugi odvlači u zlo«. Ali to naravno nije čisto rimska ideja.

Jedini periodi u godini kada se živi posebno bave mrtvima bile su februarske Parentalije i majske Lemurije.

Prve su trajale od 13. do 21. februara, *dies parentales* ili *ferales* (Ov. F. 2, 548 i 34). Tokom tih devet dana, magistrati su prestajali da nose svoju odoru, hramovi su bili zatvoreni, vatra nije gorela u žrtvenicima i nisu se sklapali brakovi (Lyd. *Mens.* 4, 29; Ov. F. 2, 533). Samo je poslednjeg dana, koji se u kalendarima nazivao *Feralia*, bio državni praznik, dok je prvih osam bilo predviđeno za privatne obrede, iako Filokalov kalendar, 13. februara, beleži *Virgo Vesta[lis] parentat* (CIL. I^2 str. 309). Reč *parentare*, koja znači »svečano prinositi žrtvu pokojnim roditeljima (*parentes*)«, podrazumeva da se svaka porodica tada bavi mrtvima: *animas placate paternas*, glosa je Ovidijeva, kome dugujemo gotovo sve informacije o tome prazniku (F. 2, 527—564). Na same grobove donose se venci i sasvim jednostavno posluženje, so, hleb umočen u čisto vino, nekoliko ljubičica. Tokom tih devet dana, mrtvi izlaze, lutaju tamo-amo, i uzimaju jela koja im se služe (*ibid.* 565—566). Ne izgleda da koriste taj kratak odmor na svežem vazduhu da bi uznemiravali žive niti da bi pohodili kuće. Ne vidi se jasno po čemu se, privatno, Feralije razlikuju od prethodnih dana, pošto ih Varon (L. L. 6, 13) opisuje *ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius ibi parentare* (upor. samog Ovidija, 569), osim možda (Fest. str. 202 L^2) po žrtvovanju ovce; ali, kod Varona kao i kod Festa, izgleda da su u pitanju samo etimološke igre reči (*a* ferendis *epulis, a* ferendis *pecudibus*). Što se tiče javnih obreda, od njih nije ostalo ništa. Toga dana je, uz to, jedna stara žena, okružena mladim devojkama, prinosila žrtvu Taciti koja je, prema Ovidiju (615), bila *Mater Larum* (možda igrom reči sa *laruae*), a koju zabavna pričica koju on priča ne objašnjava. Narednog dana posle Feralija, 22. februara članovi porodice su se okupljali na gozbi i taj skup je nosio posebno ime, *Caristia* (*Cal. de Philoc.*, Ov. F. 2, 617, itd.), za koji uostalom postoji varijanta *cara cognatio* (Tert. *Idol.* 10, 3).

[11] U pismu sinu (koje je bez sumnje autentično: H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, 1952, str. 88), Kornelija mu savetuje da poštuje volju svoje majke, one koju će poštovati kao boginju kada bude umrla i kojoj će prinositi žrtve; nije izvesno da je to čisto rimsko verovanje.

[12] On je u formuli za *deuotio*, gore, str. 108.

[13] Objašnjenje reči *Manes* kao srodne frig. reči *Μήν*, Latte, str. 99, n. 3, nije verovatno.

[14] Bibliografija o Manima u: Latte, str. 100, n. 2; najbolja studija je: F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, ARW, Beiheft I, 1943.

[15] »Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine«, RPh. 61, 1935, str. 189—202. Autor je kasnije malo izmenio svoje tumačenje: »Sur le discours d'Anchise (*Enéide*, VI, 724—751)«, *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 60—76 (naročito 69—72), i *La religion de Virgile*, 1963, str. 170—174.

Na jednom drugom vidu mrtvih zasnivaju se obredi za vreme *Lemuria*, 9, 11. i 13. maja, iako se i ovoga puta žrtveni darovi donose na grobove (Ov. F. 5, 425—426). Preci su, pod imenom *lemures*, izlazili i, smeliji nego u februaru, pohodili kuće u kojima su živeli; tim nepoželjnim gostima trebalo je dakle suprotstaviti gestove, reči koje mogu da ih umire i da ih udalje.

Sredinom noći, kaže Ovidije (429—444), kada tišina potpomaže san, kada se psi i razne ptice ućute, čovek koji nije zaboravio stare običaje i koji se plaši bogova ustaje. Njegove noge su bose. Pucketajući prstima, on najavljuje svoje prisustvo kako bi izbegao da se pred njim iznenada pojavi laka senka, što bi se moglo dogoditi ako bi bešumno hodao. Tri puta pere ruke u vodi sa izvora; okreće se i stavlja u usta mrki pasulj koji zatim ispljuje preko ramena govoreći: »Bacam ovaj pasulj! Ovim pasuljem, ja se iskupljujem, ja i svi moji!« Tu formulu ponavlja devet puta, ne osvrćući se: smatra se da senka uzima žrtveni dar i, nevidljiva, prati ga. On ponovo dodiruje vodu, lupa nekim bronzanim predmetom koji odzvanja i moli senku da izađe iz njegove kuće. Devet puta kaže i ovo: »Mani očeva mojih, izađite!« Tek tada se okreće, uveren da je pravilno izvršio obrede.

Iz ovoga teksta proizlazi da bi povratnik, da nije bio ljubazno privučen vratima pomoću pasulja koji voli, sa sobom odveo u smrt i nekoliko živih. Preciznost pravila uliva poverenje, ali su formule očigledno doterane da bi se uklopile u metar[16], i ne može se sa sigurnošću tvrditi da su, u poslednjoj molbi, duhovi zaista nazivani *Manes paterni*[17].

Ti majski *lemures* nisu isto što i *laruae* koje, u svako doba godine, dolaze ne da bi posetile, nego da bi mučile žive, i o kojima Plautova lica govore bez simpatije. One čak prodiru u čoveka sa neugodnim posledicama po njegov duh; lekar iz *Dvojnika* može da pita: *Quid esse illi morbi dixeras? narra senex, num laruatust aut cerritus? fac sciam num eum ueternus aut aqua intercus tenet?* (889—891): *laruatio* je tako u dijagnostičkoj konkurenciji sa letargijom i vodenom bolešću, a pre svega sa mahnitošću, pošto onaj ko je »u vlasti larvi« i onaj ko je »u vlasti Cerere« (*cerritus*, upor. *Δημητρόληπτος*) pokazuju iste simptome kao i onaj ko je »u vlasti nimfi« (*lymphatus*, upor. *νυμφόληπτος*). To znači da ne treba pokušavati da se taj pojam ograniči: tu se košmari, zli dusi bez sumnje, u potpunoj anarhiji, mešaju sa nepoznatim pokojnicima.

Mani mrtvog povezani su sa genijem živog, ali kasnije. Ništa nas ne navodi na misao da su, u početku, Geniji postajali *diui parentum*. Bez svoje suštine, neuhvatljiv, mrtvac je ipak celovito, ali anonimno biće, izgubljeno u neizmernoj gomili. Želeli bismo da, iz različitih načina sahranjivanja, izvučemo zaključak o kontinuitetu, putem evolucije ili kroz promenu, u idejama o životu *post mortem* i to je više puta pokušavano. Ali u tim stvarima treba biti veoma obazriv. Kao što smo podsetili u Uvodnim napo-

[16] Upor. atičku formulu: *Θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια.*

[17] Nema nikakvog razloga da se kritikuje »a blunder of Ovid«, kao što čini H. J. Rose, a prihvata Latte, str. 99, n. 2.

menama, mnogobrojni primeri dokazuju da su spaljivanje i ukop mogli uporedo da postoje ili da se smenjuju u istom društvu ne dovodeći do razmimoilaženja u verovanjima. Ako dakle, u Rimu, na samom početku istorije, još u preistoriji, uočavamo prelazak sa jednog načina ispraćaja mrtvih na drugi, iz toga ne treba mehanički izvesti zaključak ni o etničkim obnovama ni o promenama u shvatanjima. Plinije (N. H. 7, 187) daje primer sasvim različitih uzroka koji tu mogu uticati: »Spaljivanje mrtvih u Rimu nije najstarija ustanova. Oni su u početku sahranjivani. Običaj spaljivanja uveden je kada su Rimljani primetili, ratujući u dalekim zemljama, da grobovi nisu uvek sveta utočišta. Međutim, mnoge porodice su zadržale stari običaj. Diktator Sula je prvi u plemenu Kornelija koji je spaljen. On sam je tako naredio jer, pošto je otkopao Marijev leš, plašio se odmazde«. Ova Sulina odluka očigledno ne znači da je prihvatio drugačije poglede na onostrano.

Ne možemo tražiti nikakvo objašnjenje ni u pojmu Orka, koji je isto tako nejasan[18]. Plaut, kao i Ciceron, poznaje Orka samo kao božansku ličnost, kojoj se odlazi (*Asin.* 606), koja zna da li je neko živ ili mrtav (*Capt.* 283), koja prihvata ili odbija kandidate za svoje carstvo (*Pseud.* 795), itd. Bez sumnje to nije najstarije svojstvo: Plaut ga očigledno izjednačava sa Plutonom, koji vlada nad »Aherontom« koga pretvara u carstvo mrtvih. Ali ništa nam ne omogućava da se odlučimo. U kultu, javnom i privatnom, on se ne pojavljuje. Festova beleška (Paul str. 363 L²), *Quietalis ab antiquis dicebatur Orcus*, ne pokazuje ništa što bi se *a priori* očekivalo od takve predstave.

[18] Povezivanje sa grč. *ὅρκος* samo je igra reči. O Orku, među poslednjim studijama: H. Wagenvoort, »Orcus«, SMSR. 14, 1938, str. 32—64, uneto u *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 102—131; J. Heurgon, »Le lemme de Festus sur Orcus (str. 222 L)«, *Coll. Lat.* 23 (= *Hommages à M. Niedermann*), 1956, str. 168—173 (etrurska derivacija).

V

SILE I ELEMENTI

1. *Treća funkcija*

Mnoga božanstva bave se zemljoradničkim proizvodima, a posebno žitaricama, kada se približe zrelosti ili su već u čovekovoj službi: Robigo, Rđa, da ih poštedi na molbu Kvirinovog flamina, Flora da im omogući da procvetaju, Konsus da ih zaštiti kada su u ostavama, Opa da obezbedi obilnu letinu, sam Kvirin, čijim se praznikom završava vreme sušenja žita. Ali dublja, šira i postojanija u svome delovanju jeste Cerera, Rastenje, sa svojom bliskom saveznicom, boginjom Telus, Zemljom[1], čiju je saradnju Ovidije (F. I, 671—674) veoma lepo opisao:

> Umilostivite se majke useva, Telus i Cerero, prema njihovoj ozimoj pšenici i utrobi bremenite svinje. Cerera i Zemlja vrše istu funkciju: jedna daje usevima izvorište, a druga mesto.

Osim što su obe aktivne, *causa* i *locus* tačno određuju dve boginje, od kojih jedna vaspostavlja, preobražava ono što je bilo povereno drugoj, pokazuje ono što je druga skrila. Udružene ili odvojene u kultu zavisno od godišnjih doba, one su zaista, obe, *matres frugum*. Sa njima sarađuje jedan muški, manje poznati činilac: Liber. Nijedno od tih božanstava analistika nije uključila u listu »bogova Tita Tacija«: ona upravljaju plodnošću na drugačiji način od onih koje se tu pominju.

[1] Pored značajnih članaka o boginji Telus u DA. (J. A. Hild), u RL. (Wissowa), o Zemlji-Majci u RE. (S. Weinstock), i sasvim lične knjige: F. Altheim, *Terra Mater*, RVV. 22, 2, 1931 (str. 108—129 »Ceres und Tellus«), vid. naročito J. Bayet, »Les *feriae sementiuae* et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus« (vid. gore, str. 51, n. 1), i H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, 1958 (upor. P. Boyancé, REA. 61, 1959, str. 111—120 = *Etudes...*, str. 53—63). Poznato je istaknuto mesto koje se daje Zemlji Majci od A. Dietrich, *Mutter Erde*, 1905. Za skup zemljoradničkih praznika u Rimu, videti i poglavlje pod tim imenom u A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1941, str. 56—87. Tesne veze između Cerere i Telus u sentinskoj stvari (zavet jednoj, učešće druge), u obe verzije kažnjavanja Sp. Kasija (Liv. 2, 41, 10—11).

Nije potvrđena nijedna formula koja sparuje Nebo i Zemlju, kao što je to slučaj kod tolikih naroda, u Grčkoj i u vedskoj Indiji posebno. Kada, na početku svoje rasprave o seoskoj privredi, Varon priziva *Juppiter pater* i *Tellus mater*, nazivajući ih *parentes magni*, on govori kao filozof, zadojen grčkom književnošću, a ne poziva se na obredni običaj u Rimu. Doduše voda sa neba je nužna u Cererinoj delatnosti, ali taj brak, koji su drugi narodi toliko slavili, nije izrazito naznačen u kultu.

Ako hram boginje Telus na Eskvilinu potiče tek iz 268. godine, postoje dva razloga da se smatra da joj je to mesto, već više od dva veka, bilo posvećeno[2]. U svakom slučaju njen glavni praznik je veoma star[3]. Petnaestog aprila, dva dana posle ida, odigravao se pravi pokolj. U zgradama sa trideset konjušnica i na Kapitolu, kao i privatno na poljima, žrtvovana je *forda boue*, bremenita krava, u ceremoniji koja se nazivala *Fordicidia*. Iz toga što praznik nije dobio ime po boginji, nego po činu, ljudi su ponekad zaključivali da boginja tu nije izvorna i da je obred u početku spadao u oblast čiste magije, i da je delovao neposredno na prirodu bez posredstva neke božanske ličnosti, neke božanske volje. To je pogled duha, kome protivreče opisi. Svuda su u pitanju žrtve, čija je korisnica Telus (Ov. F. 4, 634: *Telluri... uictima plena datur*; 665: *Tellus placanda*) ili na grčkom »Demetra« (Lyd. *Mens*. 4, 72).

Načelo ovog žrtvovanja je jasno. Mi se nalazimo, kaže Ovidije (633—634), u trenutku kada je sve gravidno, zemlja sa semenom, kao i životinje; zato se bremenitoj boginji Telus prinosi bremenita žrtva: i to na osnovu uobičajenog simboličnog pravila koje nalaže da se božanstvu prinose žrtve koje su homologne (ženske ili muške, zavisno od pola; bele, crvene ili crne prema oblasti ili posledicama njegovog delovanja); i zato da bi mu se dalo ono što ona treba da proizvede, u jednom drugom obliku. Uvođenje obreda pripisivano je Numi: jedne godine, sva vegetalna i animalna plodnost izgledala je poremećena; »Cerera je, već od prvih izdanaka, izneveravala seljaka«, krave su pobacivale, ovce crkavale... Numa pita za savet Fauna, koji izriče proročanstva i poznaje stvari, a možda i čuva tajne. Bog mu odgovara zagonetno: »Potrebno je, kralju, da umiriš Telus smrću jedne od krava, ali žrtvuj samo jednu i neka ona da dva života«. Egerija daje rešenje zagonetke: »Od tebe se traži, kaže ona kralju, utroba bremenite krave«. Numa se povinovao naređenju; »nastupa plodonosna godina, kada zemlja i stoka daju svoje plodove« (Ov. F. 4, 641—672).

Žrtvovanje bremenitih krava je retko u svetu. G-đa Mari-Žoze Tibjana lepo je opisala i analizirala više takvih obreda u grupi afričkih društava[4]; ali najkorisniju paralelu dali su vedski Indijci, koji nazivaju žrtvu jednim dru-

[2] Weinstock, *nav. čl.*, col. 804.

[3] Ono što sledi sažima prvi ogled u RIER. (»*Fordicidia*«), str. 11—25, gde ćemo naći pozivanje na indijske obredne tekstove.

[4] »Un rite de vie, le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddai«, *Journal de psychologie*, 1960, str. 291—310; ali, prema opisima samoga autora, a suprotno njegovom tumačenju, čini se da se (nežrtvovani; kasnije prerađeni) embrion na isti način koristi i u Indiji i u Rimu.

gim zagonetnim izrazom, »krava sa osam nogu«, *aṣṭāpadī*. Razvoj obreda, u Rimu i u Indiji, paralelan je i, još jedanput, komentari bramana osvetljavaju rimski obred istovremeno sa indijskim obredom.

U ovom poslednjem, koji je pripojen ceremoniji kraljevog posvećenja[5], žrtvuje dve bremenite krave Zemlji i Marutu, koje tom prilikom naziva »seljaštvom (*viśaḥ*) bogova«. Ali takav žrtveni dar stvarao je neugodan problem obrednicima, jer ako se on preporučuje svojim obiljem, dva života u jednom telu, s druge strane je nepravilan, pošto embrion, kao nedovršena životinja (*avikṛtāṅga*, »sa neizdvojenim udovima«), nije pogodan za žrtvovanje. Trebalo je dakle naći načina da se embrion poveže sa žrtvom a da ipak ne bude žrtvovan. Pronađeno je sledeće rešenje. Po ubijanju krave, jedan od sveštenika koji učestvuje u žrtvenom obredu vadi embrion iz trbuha i, ne dirajući njegove udove, samo izvlači iz njegovog vrata »sivi sok«, koji će predstavljati žrtveni dar. Sa kravom se tada postupa kao sa uobičajenom žrtvom: žrtveni komadi se izdvajaju i peku na vatri, sa »sivim sokom« embriona, i na kraju prinose na žrtvu. Što se tiče samoga embriona, on ostaje na raspoloženju za jednu drugu uspešnu operaciju, koja nije žrtvena: prema istoku, bez posvetnih reči, predaje se Marutima, zatim prekriva ugljem, dok sveštenik recituje[6] jednu strofu himne u kojoj se od Neba i od Zemlje traži »da začine žrtvu i da nas ispune stvarima koje hrane«. Tako je sve na najbolji način uređeno: žrtva je tobože dvostruka, a ipak bez nedostatka koji povlači za sobom žrtvovanje nepotpunog bića; s druge strane, embrion nije izgubljen, nego je poslužio u jednom dodatnom obredu.

U nedostatku obrednih knjiga, imamo precizan, tehnički pregled ceremonije koji je sačinio Ovidije i koji dokazuje da su Rimljani na sasvim sličan način rešili isti problem. Ni za njih, naime, embrion nije bio mogućna žrtva, pošto je, pre nego što je prihvaćena, *probatio* morala pokazati da je životinja namenjena žrtvovanju *purum*, potpuna i bez mane, što isključuje, čak i kao *lactentes*, suviše mlade žrtve, a utoliko pre embrione. Evo dakle kako se to zbiva:

> Kada obrednici izvade telad iz utrobe i stave u ognjište koje se puši odvojenu *exta*, najstarija devica vestalka spaljuje telad, kako bi pepeo poslužio za očišćenje narodnih skupina na dan boginje Pale.

Tako su, kao i u Indiji, obredne sudbine majke i deteta različite: krava se ubija sa embrionom, ali se odmah zatim ovaj izvlači i tek tada se *exta* krave, koja je čista (*pura*) žrtva, uzima i predaje bogovima. Embrion se pak ostavlja za drugi obred, koji nije žrtveni, a koji ćemo uskoro ponovo sresti. A to je shema žrtvenog obreda *aṣṭāpadī*.

To su glavne okolnosti u kojima se služi samo boginji Telus. Ne znamo da li sa tim treba povezati Varonovu napomenu da »pontifici prinose žrtvu

[5] Predviđena je jedna, slučajna, varijanta, kada se, prilikom žrtvovanja krave koja mora biti sterilna, primeti da je žrtva bremenita; ona se odmah oduzima od njenih primalaca (Mitre i Varune) i prinosi Marutima, uvek kao »običnim« bogovima.

[6] U slučajnoj varijanti.

boginji Telus« i nekolicini njenih pomoćnika, Telumnu, Altoru i Rusoru[7]. U svakom slučaju, sudeći po Ovidijevom mišljenju koje proizlazi iz etiološke priče, željeno dozrevanje je pre svega dozrevanje žitarica, ali od toga imaju koristi i ženke. Obred u čast boginje Telus zadržava opštost koja je uobičajena kada su u pitanju »Zemlje-Majke«.

Cerera postavlja druge probleme. Ona je imala priliku, nesrećnu po onoga ko pokušava da upozna najstariju rimsku religiju, da doživi ranu *interpretatio graeca* koja će imati veliku budućnost[8]: možda već na kraju kraljevskog doba, ona je postala Demetra i postepeno je prisvojila bogato područje, dramatičnu legendu, same obrede, čak i misterije velike boginje. Izjednačavanje kao da je izvršeno, sasvim nezavisno, i u oskijskoj zemlji: jedan od glavnih natpisa na ovom jeziku koji su sačuvani nabraja, u bronzi, »stanice« koje predstavljaju »*húrtín Kerríiín*, u Cererinom vrtu (bez sumnje sveti gaj)«, blizu Agnona; među prvim božanstvima koja tako imaju svoje stanice, pominju se jedna za drugom Cerera i »Cererina kći«: očigledno je reč o Demetri i Persefoni[9]. Jedan drugi natpis, u olovu, kletvena formula, tri puta predaje, upućuje prokletnike *Keri Arentikai*, to jest bez sumnje Cereri Osvetnici, drugim rečima jednoj paklenoj Demetri[10].

Njeno ime, koje ima izuzetnu deklinaciju (*-ēs*, *-eris*), izvedeno je iz istog korena kao i inkoativ *cresco* i kauzativ *creare*. To je bez sumnje apstraktna imenica, personifikovano »Rastenje«. Taj koren **ker-* ima očigledno isto semantičko polje kao, na indoiranskom, *sū-*, stari indoevropski koren koji je u običnom jeziku dao imenice koje označavaju sina (**sūnu-*, *υἱός*...), a bez sumnje i veoma plodnu životinju kakva je svinja (lat. *sūs* itd.): vedsko *sū́te* znači »on, ona rađa, proizvodi«, a u konjugaciji *suváti*, »on daje podsticaj«; otuda korenski supstantiv *sū* »onaj, ona koja rađa« s jedne strane, ime boga *Savitár*, »Podstrekač«, s druge strane, najaktivnijeg među »bogovima početaka« u mitologiji i obredima. Na latinskom, ekvivalentni koren **ker-* proizveo je s jedne strane ime boginje *Ceres* (čija je tipična žrtva svinja), s druge strane arhaično ime »boga početaka«, *cerus manus*, koje su stari naučnici prevodili i kao »creator bonus« (Paul. str. 249 L[2]), a koje je, izgleda, označavalo Janusa. Indijska paralela pokazuje da nema razloga da se smatra, kao što se često događa, da je *cerus* »muška Cerera«: Janus, koji je »stvaralac« zato što je »*initiator*«, nema veze sa Cererom, koja u samoj sebi nosi polugu rasta[11].

Pored ovog arhaičnog imena, činjenica da postoji *flamen Cerialis* potvrđuje drevnost i značaj te boginje. Ali do koje ju je mere Demetra preobrazila? Mišljenja su različita. Neki radikalni kritičari tvrde da je sve što mi

[7] Ne postoji »par« *Tellumo-Tellus* tipa *Liber-Libera*, niti nedoumica u pogledu pola te boginje: ne treba, osim iz želje za polemikom, poput svetog Avgustina, izvlačiti Telumna iz niza u kome se nalazi (*Ciu. D.* 7, 23, 2 kraj), a koji je za boginju Telus ono što je niz *Veruactor*, itd., za Cereru. Nema ni razloga da se Telumnu pripisuje etrursko poreklo. *Tellurus*, u Martianus Capella I, 49, najverovatnije je samo arhaična varijanta genitiva *Telluris*.

[8] D. Sabbatucci, »Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Korè«, SMSR. 28, 1957, str. 53—66.

[9] Obred koji se pominje na agnonskoj ploči, Vetter, N° 147.

[10] Vetter, N° 6.

[11] Za *Cerfus*, vid. gore, »Mars«.

znamo toliko kontaminirano grčkim da je razvrstavanje nemoguće. Drugi su to strpljivo i obazrivo pokušavali, i biće korisno pratiti najnovijeg tumača tog složenog pitanja, G. Le Bonjeka[12].

Cerialia od 19. aprila — dakle pri kraju perioda koji je počeo 12. aprila — dolaze četiri dana posle *fordicidia* od 15. aprila: ovaj razmak često otkriva srodnost između praznika koje odvaja, pa prema tome ovde povezuje Telus i Cereru, iako poštuje njihovu različitost. Dva obreda sasvim odgovaraju, simbolično, svojim respektivnim ulogama: »trudnoj« zemlji žrtvovane su bremenite krave; od Cerialija, pored žrtvovanja životinje svojstvene toj boginji, plodne krmače (barem u privatnom kultu, Ov. F. 4, 413, 12. aprila), poznat je samo jedan obred, i on se odnosi, pre svega, na proteklu žetvu: *ludi* od 19. aprila sadržavali su varvarski magijski prizor koji nije imao žrtveno obeležje; u Cirk (Ov. *ibid.* 679—682) su puštane lisice »koje su nosile na leđima, privezane, raspaljene buktinje«. Značenje toga puštanja, tih lisica, te vatre, veoma je sporno, ali ako ih shvatimo kao lustrativne ili oplođujuće[13], oni se mogu odnositi samo na klasje koje nastaje, po izbijanju iz zemlje. Kako to da je kasnije, za vreme Ambarnalija, Cerera bila odsutna? U onome što je sačuvano od pesme arvalske braće ne govori se o njoj i, pored Marsa, borbenog zaštitnika polja, pominju se samo Semoni, geniji semena i Lari, geniji mesta; ali više opisa praznika (trostruko kruženje, lustracija bilo sela, *pagus*, bilo nekog imanja) daju značajno mesto boginji rasta (Tib. 2, I; Verg. *Georg.* I, 338—350). Najzad, pre žetve, žrtvovana joj je jedna *porca praecidanea*, uz obred čije je pojedinosti zabeležio Katon (*Agr.* 134). Evo šta se može, sa velikom verovatnoćom, pripisati najstarijoj Cereri kao isključivo svojstvo: njeno razdvajanje od boginje Telus vrši se, kao što vidimo, počevši od aprilskih praznika, pri čemu se prva boginja u neku ruku povlači pred drugom.

Nasuprot tome, *feriae sementiuae*, dvostruki praznik čija se pokretljivost, kako izgleda, ograničava na drugi deo januara, povezuju dve boginje (Ov. F. I, 657—696), kao što je prirodno u tome trenutku u razvitku zrna kada se sve njegove misterije još uvek obavljaju u zemlji[14]: i već 13. decembra, krajem setvenog perioda, mogao ih je povezati zajednički praznik, ali on je potvrđen samo u razdoblju u kome je poprimao tuđi oblik lektisternija (CIL. I² str. 336—437: odlomak iz kalendara iz Preneste).

Plodnost ima druga područja osim polja i poljskih radova. Ni u Rimu, kao ni u Grčkoj ili Indiji, Zemlja Majka nema takva ograničenja, a boginja »Rastenja« ne može a da ne brine o ljudskoj rasi. *Quidam*, kaže Servije II (*Aen.* 4, 166), *Tellurem praesse nuptiis tradunt*; i kao dokaz navodi to što joj devojke, bilo prilikom odlaska u muževljevu kuću, bilo posle dolaska u

[12] Vid. isto tako J. Bayet, »Les *Cerialia*, altération d'un culte latin par un mythe grec«, RBPhH. 1951, str. 5—32, 341—366, uneto u *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 89—129.

[13] Pored Samsonovih lisica, upor. četvoronošce i ptice koje se pale na iranski praznik Sadah, A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1917 (*Archives d'Etudes Orientales de Lundell*, 14, I), str. 164—169.

[14] L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, 1937, str. 3—13.

nju, žrtvuju *uariis nominibus uel ritu*. Telus ovde ponovo pronalazi svoju svakodnevnu pratilju, pošto, kaže Festus (str. 204 L²), *facem in noptiis in honorem ceveris praeferebant*. A veza Cerere sa brakom ostvarivala se posle svadbenih obreda: prema Plutarhu (*Rom.* 22, 5) »Romulov zakon« po kome muž može legitimno da otera svoju ženu samo u tri slučaja (trovanje dece, uskraćivanje ključeva, preljuba) nalaže da, ako je otera iz drugih motiva, »polovina njegove imovine pripadne ženi a druga polovina da se posveti Demetri«.

Najzad, kao zaliha plodnosti i budućnosti, Zemlja skriva isto tako, u svojim donjim slojevima, mračno područje kome mrtvi pristupaju preko svojih grobova i sa kojim država održava kontrolisanu vezu preko *mundusa*: postoji stalna i tajanstvena spona između onoga što nestaje i onoga što se rađa, između nepostojanih senki i života koji dozreva. Iako se ne može reći da su dve boginje »boginje smrti«, one učestvuju u posmrtnim obredima u dve prilike: posle svake smrti, Cereri se, izgleda, prinosi na žrtvu svinja da bi se porodica očistila i, pošto se ta žrtva prinosila delom »uz prisustvo tela«, za krmaču se govorilo da je *praesentanea* (Fest. str. 357 L²); s druge strane (Varr. u Non, str. 240), ako neki mrtvac ne bi bio sahranjen (*humatus*), porodica je mogla ponovo da postane čista samo ako bi prinela na žrtvu boginjama Telus i Cereri svinju koja je, ovoga puta, nazivana *praecidanea* kao i ona koja prethodi žetvi, a sa kojom je ponekad mešana. Najzad, sećamo se da je *mundus* bio Cererin i da se nalazio bez sumnje u okviru hrama te boginje.

Tako naslućujemo dva značajna božanstva u najstarijoj religiji, koja su srodna i nesvodljiva, i za koja nema razloga pretpostavljati da su hronološki poređana[15].

Jedan drugi par božanstava iz iste grupe, koji nije imao Cererinu sudbinu, ili pre gotovo da nije ni preživeo kao grupa osim u društvu sa Cererom, jeste Liber-Libera[16]. *Liberalia* su svetkovane 17. marta. Preko Varona (L. L. 6, 14), preko Ovidija (F. 3, 713—790) znamo za neke obrede vezane za taj praznik, koji izgleda star: stare žene sa vencima od bršljana koje su velikodušno nazivane *sacerdotes Liberi* prodavale su na ulici kolače s medom; one su imale pri sebi pokretna ognjišta na kojima se Liberu prinosio deo kolača u ime kupca. S druge strane, mladi ljudi su toga dana oblačili mušku togu, *toga uirilis* ili *libera*. Sveti Avgustin, po Varonu, ali možda prepravljenom Varonu, o tome više govori: par Liber-Libera bio bi pokrovitelj muške i ženske komponente rađanja, tačnije »oslobađanja« — što je samo igra reči — tih komponenti, u obliku semena (*Ciu. D.* 7, 3, 1;

[15] R. Schilling je predložio da se Dea Dija, u kultu arvalske braće, shvati kao boginja vedrog neba, »lepog vremena« neophodnog za zemljoradnju a posebno za biljke koje su iznikle iz zemlje, na otvorenom prostoru (*sub dio*): »Dea Dia dans la liturgie des Frères Arvales«, *Coll. Lat.* 102 (= *Hommages à Marcel Renard*, II), 1969, str. 675—679.

[16] Pored članaka *Liber (pater), Libera*, u DA. (J. Toutain), RL. (Wissowa), RE. (Schur), i stare disertacije: A. Schnegelsberg, *De Liberi apud Romanos cultu capita duo*, 1895, sada imamo na raspolaganju i A. Bruhl, *Liber pater, origine et expression du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, 1953. (Prvo poglavlje, str. 13—29: »Le problème du *Liber pater* italique«).

na nekim mestima u Italiji, kult je poprimio izuzetno razuzdane oblike; falus, koji je u kolima nošen po selu, trijumfalno je donošen u grad; u Laviniju mu je bio posvećen ceo jedan mesec, tokom koga bi svako izgovarao bestidne reči do trenutka kada bi ud, pošto je prošao kroz Forum, bio vraćen na mesto na kome je čuvan; najčasnije matrone imale su dužnost da ga tamo javno ovenčaju, kako bi obezbedile dobru setvu, otklanjajući *fascinatio* (*ibid.* 7, 21); u Rimu su modeli muškog i ženskog organa postavljeni u njihov hram, jedan za Libera, drugi za Liberu. Iz te razuzdanosti u pojedinostima kao i iz jednog od poznatih obreda vezanih za taj praznik, proizlazi u najmanju ruku da su Liber i Libera imali sasvim opštu nadležnost nad plodnošću, i to ne samo, kada je u pitanju Liber, onu zbog koje je on izjednačavan sa Dionisom, rastenje grožđa. Međutim, ta specijalizacija sigurno je veoma stara: nedaleko od Rima, u Falerijima, u jednom natpisu na vazi koji, kako se čini, potiče približno iz 600. godine[17], traži se da Cerera da ozimu pšenicu (*farme(n)tom*), a Lufir, to jest Liber, vino. Ime Liber objasnio je E. Benvenist[18]: ono je nastalo od jednog starog derivata na *-es-* korena koji je već indoevropski: **leudh-*; doslovni smisao je »onaj koji potpomaže klijanje, onaj koji omogućava rađanje i žetvu«, sasvim srodan dakle, kao što je zapazio G. Bonjek, doslovnom smislu Cerere.

Ovih nekoliko činjenica, koje izgledaju jasne, predstavljaju međutim temelje jednog od najsloženijih problema istorije rimske religije: kada Cerera dobija hram, već na početku republikanskog razdoblja, na prvim padinama Aventina, to je *templum Cereris Liberi Liberaeque*, zgrada sa tri *celae* a predanje vezuje njeno utemeljenje za prve rasprave između patricijata i plebsa. Kako shvatiti tu skupinu koja podseća na neke grčke trijade u kojima se Demetra i njena kći Persefona udružuju sa jednom muškom ličnošću, koja je ponekad, ali retko, Dionis? Da li su pre Rima postojali samo elementi trijade, koji su bili prosto okupljeni, ili je trijada uvezena kao već gotova, — i odakle: sa Sicilije, iz Kampanije? Da li je plebejska tradicija izvorna, ili predstavlja starijim stanje stvari koje će biti dobro poznato u narednim vekovima, monopol plebejaca i njihovih magistrata nad Cererinim kultom? G. Le Bonjek je sasvim jasno rezimirao i razmotrio glavne teze koje se sudaraju u brojnim varijantama i predložio je sa svoje strane jedno hipotetično, ali razborito rešenje, koje pridaje veliki značaj čisto rimskom udelu i ukazuje isto tako veliko poverenje analistici[19]. Iz tih umešno istraživanih neuhvatljivih maglina, izdvaja se naime više mogućnosti.

Kult sa Aventina nije se toliko odnosio na Cereru pokroviteljku seljaka, vezanu za zemljoradničku praksu, kakvu smo do sada uočavali, koliko na Cereru pokroviteljku žita (*annona*), hrane koja štiti gradsko stanovništvo od gladi, u to vreme inače česte pojave. Možda nadahnuta tuđim modelima, trijada koja povezuje Cereru s jedne strane i par Liber-Libera s druge strane, a ne boginje s jedne, a boga sa druge strane, izvorna je u svojoj strukturi.

[17] Vetter, N° 241, sa bibliografijom; dodati M. Lejeune, »A propos de trois inscriptions italiques«, REA. 54. 1952, str. 340—342.

[18] »Liber et liberi«, REL. 14. 1936, str. 52—58.

[19] Gl. IX, »La triade Cérès-Liber-Libera«, str. 277—311.

Uspostavljanje »trijade plodnosti« nekoliko godina posle osvećenja hrama sa tri *celae* na Kapitolu, izražava težnju ka repliciranju, ka stvaranju protivteže. U tim uslovima, pošto u stvari upravo tada plebs dobija svoje prve zvanične magistrate, zar ne bi bilo prirodno da prihvatimo, žrtvujući nekoliko lepih legendi i nekoliko anahroničnih vlastitih imena, osnovne crte predanja? Kult na Aventinu svedočio bi, isto tako, o pobedi plebsa i ishodio bi iz jednog od prvih brojnih kompromisa koji će, malo po malo, obezbediti toj društvenoj klasi političku i versku jednakost, i već početkom V veka, odmah po osnivanju, biće stvorena klasična slika: plebejski edili čije su kancelarije bile u pomoćnim prostorijama hrama, tu su sakupljali plebejske arhive, tekstove plebiscita, a kasnije, iz predostrožnosti, i kopije odluka senata suparničkog reda[20].

U svakom slučaju, po stvaranju trostrukog kulta, Demetra nije prestala da se nameće Rimljanima preko njihove Cerere. Proces asimilacije, koji je započeo još u doba kraljeva, prolaziće kroz periode usporavanja i kriznih ubrzavanja[21]. U drugoj polovini III veka, kult će biti zvanično uveden, u njemu će služiti grčke sveštenice nazvane *publicae*. Za vreme jednog letnjeg praznika, bez sumnje pokretnog, *sacrum anniuersarium Cereris*, matrone su svetkovale susret Cerere i prozerpine koje će odsada biti samo Demetra i Persefona. Rim će tako imati — to je barem najverovatnije objašnjenje — svoje misterije, *initia Cereris* (Varr. R.R. 2, 4, 9; 3, 1, 5). A Liber, koga sve više potiskuje Dionis-Bah, kada kriza Bahanalija bude prošla, trijumfovaće sa vinom.

Ako su Fordicidije od 15. i Cerialije od 19. aprila u tesnoj vezi zbog koje se očekuje i povezanost boginja kojima su one posvećene a koju potvrđuju blizina i razmak između dana, jedan drugi praznik se na drugačiji način vezuje za Fordicidije. To su Paralije od 21. aprila: pepeo teladi izvučenih iz *boues fordae*, koji vestalke čuvaju šest dana, predstavlja jedan od tri sastojka tamjana, *suffimen*, iz očisnog kađenja kojim se odlikuje praznik boginje pastira i stada, Pale[22].

Boginje, a ne boga: nema neizvesnosti u pogledu njenog pola. Tri spisa doduše govore o jednoj muškoj Pali, ali oni se ne odnose na Rim. Arnobije (3, 40), prema jednom stručnjaku za etrurske stvari, kaže da je Pala, ne boginja kao u Rimu, nego bog, bila jedan od etrurskih Penata (upor. Serv. *Aen.* 2, 325), i opisuje je kao neku vrstu Jupiterovog *minister* i *uillicus*. U dva odlomka (I, 50 i 51), Martijan Kapela smešta jednog boga Palu u oblast

[20] Pored ove hipoteze, treba ukazati i na hipotezu koju daje A. Alföldi, »Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino et il tempio di Ceres«, SMRS. 32, 1961, str. 21—39, pomerajući podizanje hrama i njegovu političku upotrebu u vreme posle decemvira, u drugu polovinu V veka (str. 32—33). Njegovo osporavanje Le Bonjeka trebalo bi objasniti: odgovor Le Bonjeka na primedbu koju mu stavlja S. Mazarino osnovan je. Ali je isuviše očigledno da se, preko analistike, ne može dosegnuti autentična istorija prvih godina republike: treba se setiti mitskih junaka Kokla i Scevole, na primer. A. Alföldi je predstavio skup svojih ličnih pogleda na odnose između Rima i njegovog okruženja u *Early Rome and the Latins*, 1964.

[21] Vid. članak J. Bayeta na koji smo ukazali napred.

[22] Ono što sledi sažima »Les deux Palès«, REL. 40, 1962, str. 109—117, uneto, uz izvesne izmene, u IR. str. 273—287.

neba, šestog ili sedmog, ali kontekst dovoljno pokazuje da su opet u pitanju samo etrurska shvatanja. Sve što dakle ti tekstovi dokazuju, to je da je božanstvo kome su Etrurci poveravali stoku i stočarstvo, i koje je prema tome odgovaralo Pali i prizivalo Palu kao svoju *interpretatio romana*, bilo bog, a ne boginja. S obzirom na ugled etrurskih disciplina, naučnici su bez sumnje smatrali da je to shvatanje bilo starije, i uglednije od rimskog; zato Arnobije piše: *Palem, non illam feminam, quam uulgaritas accipit, sed masculini generis*. Ali to je bila stvar naučnika, bez uticaja na upražnjavanje i shvatanje žive religije. Varon je sigurno pominjao tu naučničku etrursku Palu u odlomku na koji Vergilijev komentator, Servije, na žalost, samo jedanput aludira, ne navodeći ga (*Georg*. 3, 1): *hanc Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales*. Imamo naime dokaz da je takvo bilo Varonovo shvatanje kada se on, više ne kao naučnik, nego kao književnik, sreo sa Palom: odlomak iz Menipskih Satira koji navodi Aulo Gelije (13, 21) pominje u dva stiha poveliki skup božanstava, među kojima je i Pala i od kojih su sva druga ženska:

Te Anna ac Perenna, Panda te, Lato, Pales,
Nerienes <et> Minerua, Fortuna ac Ceres.

Izvesno je dakle da je Pala, u Rimu, boginja i navoditi je kao primer koji treba da pokaže koliko bi Rimljanima bilo teško, kako neki smatraju, da jasno, celovito zamisle svoja božanstva, znači zloupotrebljavati prethodne tekstove.

Ali Pala ipak ima jedno izrazito obeležje: ona je dvostruka, ili čak postoje dve Pale. Jedan odlomak iz kalendara iz Ancija beleži, 7. jula, praznik *Palibus II*, dok su *Parilia* 21. aprila. Uz to, Žak Ergon je, 1951, podsetio da u jednom Varonovom odlomku (R. R. 2, 5, 1) svi rukopisi daju *Palibus*, koje izdavači, već četiri veka, pogrešno ispravljaju na različite načine[23]. Dovoljno je da vratimo Varonovu rečenicu u njen kontekst pa da utvrdimo da se ona nalazi tamo gde se spajaju dve rasprave o stočarstvu: ranije su učesnici u razgovoru govorili o sitnoj stoci, kasnije će govoriti o krupnoj; jednom od zakasnelih koji stiže upravo u tom trenutku, ali koji još ne zna gde se stalo sa dnevnim redom, Varon sasvim prirodno pripisuje, u zabavnom intermecu, ideju da se izvini plaćajući kaznu »Palama«, to jest svakako »dvema Palama«, pokroviteljki sitne i pokroviteljki krupne stoke: *dum asses soluo Palibus*. Ovo tumačenje potvrđuje plan treće knjige *Georgika*, posvećene gajenju stoke: ona je podeljena na dva sasvim jednaka dela od kojih je jedan posvećen krupnoj, a drugi sitnoj stoci, i na početku druge kao i na početku prve, pesnik priziva Palu (I i 289), dok se u pevanju posvećenom poljskim radovima Cerera pominje samo na početku, kao i Bah u pevanju koje govori o vrtovima i vinogradu. Ono se najzad oslanja na dvojstvo praznika, 21. aprila i 7. jula. Ako naime nije dato nikakvo objašnjenje letnjeg praznika, dug Ovidijev opis (F. 4, 721—786) prolećnih Parilija odnosi se samo na sitnu stoku a rasprave o seoskom gazdinstvu omogućavaju da se shvati zašto. Ova dva datuma su predstavljala dane parenja životinja. Za ovce, Kolumela (*De re rustica*, 7, 3) piše: »Gotovo jednodušno mišljenje je da je prva sezona za njihovo parenje proleće, na dan Parilija (*tempus uernum Parilibus*), za one kojima je za to vreme; za one koje su se tada ojagnjile, to će biti juli (*circa Julium mensem*)«, ali on preporučuje prvo godišnje doba, »pošto je jesenje jagnje bolje od prolećnog«. A što se tiče krava, propisuje se samo jedno godišnje doba (6, 2): treba pariti *mense Julio*; između ostalog i zato što je to, kaže on, doba njihovog parenja, *naturalia desideria, quoniam satietate uerni pabuli pecudes* (to jest ovde *boues*) *exhilaratae lasciuiunt in uenerem*. Obredi poštuju ove konvencije: za one od 21. aprila, u kojima se pojavljuju samo ovce, vezuje se samo jedna Pala; za julske none, kada su na redu druge ovce, a naročito krave, ljudi se obraćaju *Palibus II*. Pošto Ovidije nije uneo u stihove julske praznike, ne znamo šta se tada tražilo od dveju boginja, ali to je očigledno morala biti, prilagođena stoci u celini, ista stvar kao i ono što se traži od jedne od njih, za *greges*, u njegovim aprilskim distisima[24].

Nema dakle razloga da se Pali oduzima praznik Parilije (od **Palilia*: upor. *caeruleus* od **caeluleus* »boje neba, plav«) i da se ona pretvara, pomoću etimologije koja je sama po sebi neverovatna, a za koju moderni imaju manje opravdanja nego stari (Paul. str. 328 L[2]), u boginju rađanja (*parere*, a isto tako i *parire* kod Katona i Plauta): obredi i molitve koje opisuje Ovidije dovoljno pokazuju da se namera ne ograničava na *partus*; traži se potpuna i stalna zaštita ovaca i stočarstva, pohotljivost ovnova svakako, sa njenom posledicom, množenjem mladunaca, ali i zdravlje životinja, pastira i njihovih pasa; rasterivanje vukova kao i podnevnih demona; obilje trave i vode; dobri proizvodi, od vune i mleka; a pre svega, pošto su *Parilia* ujedno i *lustratio*, oproštaj nehotičnih grehova koje su pastiri i stoka mogli počiniti u odnosu na poljska božanstva. *Dea pastorum*, Pala upravlja svim tim stvarima, koje omogućavaju *Parilia*, a koje se ne mogu izvesti iz pojma *partus*[25].

Ima više vrsta sredstava za čišćenje, koja Ovidije lepo opisuje: voda kojom se od rane zore polivaju site ovce, počišćen i opran pod staje, granje, venci prikačeni za tor, a naročito vatre od različitog drveta i vatre od slame kroz koje ljudi i životinje hitro prolaze. Bez sumnje se u tu vatru baca žrtvena hrana svojstvena tome prazniku, koju su vestalke spravljale od tri sastojka (Ov. F. 4, 731—734): pepela telećih embriona spaljenih 15. na dan Fordicidija, konjske krvi, stabljika pasulja bez plodova. Obično se smatra, možda suviše olako, da prva dva treba da udahnu bićima suštinu dveju jačih vrsta domaćih životinja, goveda i konja, plodnost i snagu; stabljike pasulja, bez svojih plodova, ne mogu biti »pakleni« žrtveni dar, pošto lemuri i drugi duhovi u pasulju vole plodove, a pogotovo što ništa ne ukazuje na takvu usmerenost obreda; moguće je — ukazano je na indijske obrede koji koriste istu simboliku — da bitnu reč, u Ovidijevom *culmen inane fabae*,

[23] »Au dossier de Palès«, *Lat.* 10, 1951, str. 277—278.

[24] Prema tome, načelo udvajanja Pale, *Palibus II*, slično je onome zbog koga Varon (u Gell. 16, 16, 4) govori o *duabus Carmentibus*.

[25] Nasuprot Latteu, str. 88, n. 1.

predstavlja pridev *inane* i da se »uništavanje« ukaljanog očekuje, pomoću simpatičke magije, od te spaljene »šupljine«[26]. Ceremonija obuhvata i jedan žrtveni dar boginji, ali žrtveni dar koji nije krvav: proso u zrnu i u obliku kolača, i toplo mleko[27].

Ne zna se zašto je analistika izabrala Parilije za *dies natalis* Rima: verovatno je toga dana Romul utemeljio grad. Da li zato što su dva blizanca još smatrana vođama pastira kao što su bili u detinjstvu? Da li zato što je igra sazvučja, prema kojoj su moderni bili osetljiviji nego stari, približavala Palu i Palatin, prvi temelj Rima? Da li zato što je jedna starija spona povezivala Palu ne samo sa zdravljem stada i pastira, nego i sa zdravljem celokupnog seoskog društva? Ta namena je, u svakom slučaju, dala izvestan sjaj, u književnosti, pastirskom prazniku i navela je većinu starih pisaca na misao da je on postojao pre osnivanja grada.

Što se tiče imena božanstva, ono nema jasnu etimologiju. Kasapljenje konja, *curtus equus*, koje nalaže jedan od njegovih obreda, njegova veza sa legendom o blizancima i sa rimskom naseobinom naveli su me da ga povežem sa jednim likom iz vedske mitologije, koji je nažalost malo poznat, *Višpala*, to jest »*Pala* iz *viš* ili *višah*« — pošto je *viš*, kao što je poznato, načelo funkcije stočara-zemljoradnika, a u množini ime klanova između kojih je stanovništvo podeljeno. Ono pripada ciklusu dvaju blizanaca i čini se da je zamišljeno kao kobila koja, u trci, gubi nogu koju joj blizanci zamenjuju. Ali razlike u fabulaciji su prilične, i nejasno ne može biti objašnjeno nejasnim[28].

Nisu poznate okolnosti koje su uticale da, za vreme rata koji je M. Atilije Regul vodio protiv Salentinaca udruženih sa Picentima, *uictoriae pretium templum sibi pastoria Pales ultro poposcit* (Flor. I, 13); sholijast iz *Georgika* (*Schol. Veron.*, 3, I) tom prilikom boginju naziva *Pales Matuta*, što je svakako brkanje, pošto Mater Matuta nema ničeg zajedničkog sa Palom.

Telus, Cerera, Liber, Pala određuju uobičajeno polje seoske delatnosti. Ta božanstva imaju široko područje, više godišnjih kultova i, praktično, stalno delovanje. Ona raspoređuju, možda otelotvoruju, same sile koje, izvan razlika u vremenu i vrsti, pokreću zemljoradnju i stočarstvo. Ona u neku ruku predstavljaju uzglobljena, povezana načela treće funkcije, čije pojedinačne primene ili faze štite sva druga božanstva toga nivoa, izuzev Kvirina koji je usmeren u drugom pravcu. Ne može nas dakle začuditi mesto koje su ona,, kako izgleda, zauzimala u prvobitnom rimskom društvu.

Stočarstvo i zemljoradnja nisu sami sebi cilj: njihovi proizvodi ne nastaju iz zabave, nego iz potrebe, oni su hrana. I ne samo kada su u pitanju

[26] »QII. I (»Le *culmen inane fabae* des Parilia«)«, REL. 36, 1958, str. 112—121. Za *sanguis equi*, vid. gore, str. 231—234.

[27] »QII. 4 (»Pusan édenté«)«, *Coll. Lat.* 44 (= *Hommages à L. Herrmann*), 1960, str. 315—319.

[28] »Le *curtus equos* de la fête de Palès et la mutilation de la jument *Vispála*«, *Eranos* 54 (= *Mél. G. Björck*), 1956, str. 232—245.

dapes i *epula* bogova, nego i u svakodnevnom životu ljudi. Tom završnom epizodom u razvoju gajenih biljaka i tovljenih životinja upravljala je jedna boginja: Karna, čiji je praznik, prvog juna, nazivan *Kalendae fabariae*, iako tu nije poštovan samo pasulj, a čije je ime nastalo od *caro-carnis* kao što je Florino ime nastalo od *flos-floris*[29].

Makrobije (I, 12, 32—33) piše: »Veruje se da Karna upravlja čovekovim vitalnim organima (*uitalibus humanis praeesse*). Od nje se, prema tome, traži da sačuva u dobrom stanju jetru, srce i uopšte utrobu (*quaeque sunt intrinsecus uiscera*)... Karni se prinosi pire od pasulja i slanina, hrana koja više od ijedne druge daje snagu telu (*quod his maxime rebus uires corporis roborentur*)«. Ovidije (F. 6, 101—182) o njoj dugo govori, ne bez ostatka: ceo početak odlomka u kome je reč o nimfi »Kraniji« i u kome se Karna, zbog sličnosti u imenu, zamenjuje boginjom šarki na vratima (*cardo*), samo je igra reči. Drugi deo, u kome je boginja još uvek »nimfa Kranija«, ukazuje međutim na obeležje koje joj odgovara: ispričana je priča u kojoj, otkrivajući roditeljima niz magijskih postupaka, ona spasava jedno dete od iscrpljenosti, od »vampira«, *striges*, koji mu proždiru *uiscera*, i vraća boju njegovom bledom licu. Treći deo odnosi se na obred od prvog juna:

> Pitaš me zašto, na ove Kalende, jedemo slaninu i zašto se kuva mešavina žita i pasulja? Karna je stara boginja, ona nastavlja da jede svoju nekadašnju hranu i prezire egzotična jela [kao što su retke ribe, školjke, leštarka, ždral, paunovo meso]... Svinja je bila cenjena, zaklana svinja jela se u praznične dane, kao i pasulj i tvrdo žito koje je proizvodila zemlja. Ko god, na šeste kalende, pojede tu mešavinu, zaštićen je, kažu, od bolova u unutrašnjim organima.

Iz ovih tekstova izdvaja se koherentan opis: smatra se da stara i osnovna hrana, animalna i vegetalna, koja je ujedinjena u žrtvenom daru kao i u obrednom jedenju održava (Macr.: *salua conseruet*) i razvija fizičku snagu (Macr.: *uires corporis roborentur*), i to uključujući se u glavne unutrašnje organe (*uitalibus*); proed toga, obredno jedenje na junske Kalende štiti iste organe od svake bolesti (Ov. 182: *huic laedi uiscera posse negant*). Apotropejski obred u čast Kranije-Karne očigledno ne pripada godišnjem prazniku, ali je zaista moguće da je, u slučaju iscrpljenosti, propadanja *uiscera*, ista boginja morala da se umeša da bi popravila zlo koje nije htela da spreči. U tome smislu svakako treba tumačiti natpis u CIL. III 3893, u kome je tražen, njegovim izdvajanjem iz svih drugih spisa, razlog da se Karna pretvori u htonsku boginju a njen praznik u praznik mrtvih: u Emoni, u Panoniji, jedan čovek ostavlja kapital jednom *collegium fabrum* i propisuje *uti rosas Carnariis ducant*; nije li prosto taj umrli, vezan za život, želeo da svake godine, na praznik boginje koja *uitalibus humanis praeest*, njegovoj seni bude dat cvet sa kojim se najčešće upoređuje boja živih obraza, kao

[29] Ono što sledi sažima »Carna«, REL. 38, 1960, str. 87—98. Latteovo razmatranje, str. 70—71, te boginje ispituje se u: »Religion romaine et critique philologique, I«, REL. 39, 1961, str. 87—91. Prerađeno u IR. str. 253—271.

pesničko podsećanje na godine njegove mladosti ili čak sa nadom u neko vaskrsenje u onostranom svetu?

Ovo shvatanje boginje bilo je osporavano i zamenjivano uobičajenim otkrićima: boginja Meseca (R. Pettazzoni), boginja zaštitnica kuće ili porodice (A. Grenier), ili barem pristupa kući (W. F. Otto). Sasvim nedavno Late je čak smatrao da je pripisivanje praznika Karni staro i tumačio ga je kao obred vezan za prve plodove pasulja. Ali ovi argumenti počivaju na slabim temeljima. Dve vrste hrane koje se toga dana udružuju, pasulj i slanina, podjednako su važne i simbolišu celokupnu hranu koja treba da se pretvori u *uiscera*. Da ta probavna funkcija može da proizvede božanstvo dokazuje jedna himna iz *Rigvede*, I, 187, koja je upućena Piti, to jest personifikovanoj hrani, a koja sadrži izraze veoma bliske Makrobijevom opisu; boginja zadužena da nadzire i obezbeđuje probavu hrane jednostavno je uzeta sa drugog kraja mehanizma: u Rimu, Karna dobija ime po *carnes*, željenom rezultatu procesa ishrane; u Indiji, obogotvoren je početni termin, Hrana, ali — takvo je značenje sufiksa *-tu-* — Hrana posmatrana u svome nastajanju i svojoj svrhovitosti, u predviđanju i priželjkivanju svoga preobražaja u meso i kosti. Dovoljno će biti da navedemo strofu 10: »O biljko, postani kaša, podmazivač, (podmazivač za) bubrege (?)...?..., — postani za nas masnoća!«

Vedska himna daje preciznu oznaku: u strofama 1, 5 i 6, Hrana se slavi zato što sadrži fizičku snagu i prenosi je uglavnom ratnicima, za ratničke podvige. Ako je istina, kao što su smatrali neki stari autori, da je mesec juni dobio ime od istog korena kao i *iuuenis, iunior, Juno*, vezivanje Karninog praznika za juni, i za Kalende, posebno bi bilo opravdano; a isto tako i izbor, u legendi, Junija Bruta, oca *libertas*, za utemeljivača svetilišta koje je ona imala u zapadnom delu Celija: Junije Brut, *tribunus Celerum* za vreme poslednjeg kralja, to jest nosilac najvišeg čina u vojsci, tipičan je ratnik, kako u zaveri koja dovodi do izgona Tarkvinija, tako i u ratu koji će uslediti.

Pred tom veličanstvenom predstavom o silama koje upravljaju zemljoradnjom i stočarstvom, pred boginjom Telus koja ih podržava i Karnom koja njihove proizvode čini delotvornim, Rimljani nisu pridavali veliki značaj božanstvima vode.

Živa voda bila je, svakako, prava lustralna voda (Ov. F. 4, 778, za vreme Parilija, sa Frejzerovim komentarom, *Fast.* IV, str. 368; Verg. *Aen.* 2, 719, sa Servijevim komentarom; itd.), a izvori su bili posvećeni: *Casmenae*, koje su zbog zvukovne sličnosti svoga imena, bez sumnje etrurskog, sa *carmen* kasnije izjednačavane sa Muzama, bile su poštovane u jednom šumarku, ispred Kapenskih vrata (Serv. *Ecl.* 7, 21) i vestalke su išle svakoga dana na njihov izvor po vodu neophodnu za svoje obrede (Plut. *Num.* 13, 2). Svake godine, 13. oktobra, jedan državni praznik, *Fontinalia*, bio je posvećen prirodnim izvorima u koje su bacani venci, i bunarima, na koje su stavljani (Varr. L. L. 6, 22). Obogotvoreni izvor, koji je imao žrtvenik na Janikulu (Cic. *Leg.* 2, 56), dobio je hram 231, izvan zidina, bez sumnje ispred *Porta Fontinalis*, i verovatno je bio uveden, otprilike u istom razdoblju, u genealogiju »prvih kraljeva« Lacija, kao Janusov sin: srodstvo »izvor-početak« preporučivalo je taj sled. Čuvenija je, zahvaljujući svojoj ulozi u *Eneidi*, Juturna (Diuturna), koja je, u početku lavinijska po Serviju (*Aen.* 12, 139), etrurska po mnogim modernim autorima, u Rimu dobila pokroviteljstvo nad izvorom koji je snabdevao vodom *lacus Juturnae* u Forumu, u blizini Kastorovog hrama; ona je uglavnom primala kult u različitim predmetima iz oblasti u kojima je voda bila materija ili sredstvo, *qui artificium aqua exercent*. Iz Grčke su, preko italskih posrednika, došle i nimfe (*Lymphae, Lumpae*), sestre onih koje tablica iz Agnona (Vetter, N° 147), u zemlji oskijskoj, svrstava, u dativu, među Cererine pomoćnice: *Diumpais Kerriiais* »Lymphis Cerialibus«; više praktični nego lirični, Rimljani su im pripisivali zaštitu od požara (Cic. *Har. Resp.* 57), naročito u žrtvenim obredima za vreme Vulkanalija. Uprkos tome njihov hram je izgoreo, krajem republikanskog razdoblja, za šta se postarao Klodije, sa svim administrativnim dokumentima o zakupnini koji su se u njemu nalazili, ne zna se zašto (Cic. *Mil.* 73). Najzad, ako Tibar, *Tiberinus pater*, nema ni flamina ni kult koji bi bio mnogo star, Momzen je predložio da se u bogu Volturnu koji je međutim imao i flamina (Varr. L. L. 7, 45; Paul. str. 466 L²) i praznik prepoznaju, pod drugim imenom, Volturnalije (27. avgusta); ali je ova hipoteza napuštena[30], a reka je vraćena svom verskom siromaštvu; doduše, pesnici zlatnog doba lepo su joj se odužili[31].

Ali ti prirođeni ili pozajmljeni likovi samo su zaštitnički duhovi od kojih svaki štiti neko posebno obeležje ili neko tipično područje vode. Da li su Rimljani znali za neko božanstvo koje bi bilo iznad ovih božanstava, a koje bi, kao Telus za zemlju u svim oblicima Lara, predstavljalo opšte obeležje vode koja je prisutna na tlu? Moguće je. Pa čak je možda to božanstvo veoma staro, ali svojim izjednačavanjem sa Posejdonom ono je tako lepo obnovljeno da je ostalo malo stvari od njegovih osobenosti. To je Neptun. Svi se slažu u tome da on nije bio, u početku, zaštitnik mora, koje nije bilo mnogo zanimljivo za prve Rimljane; ali je morao biti dovoljno uopšten u svome određenju da bi, u vreme prevoda, mogao da postane Posejdon. Pored ovog zdravorazumskog zaključivanja, ono što se o njemu zna potiče iz nekoliko arheoloških, teoloških ili obrednih odlomaka. On je imao, na Marsovom polju, bez sumnje u blizini Tibra, hram koji Tit Livije pominje već 207. godine (28, II, 4), a koji je verovatno zamenio jedan stariji žrtvenik. Praznik je padao 23. jula, u vreme najvećih vrućina; ljudi su se branili od sunčane vreline ne šatorima od platna, nego zaklonima od granja, *casae frondeae*, sličnim *σκιάδες Karneia* u Sparti i, kao i one, nazvanim *umbrae* (Paul. str. 465 L²). Jedna od njegovih pomoćnica — druga, Venilija, još nije protumačena — zvala se Salacija (Gell. 13, 23, 2) a poskakivanje

[30] J. Carcopino je zatim tražio u Vulkanu starog boga Tibra, koji bi bio veliki rimski bog, *Virgile et les Origines d'Ostie*, 1919, str. 115—120, 129—133, 595—720.

[31] J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953 (str. 40—56: »Les prétendus dieux du Tibre«); upor. Id., *Le Tibre, fleuve de Rome, dans l'Antiquité*, 1953.

na koje upućuje to ime, sposobnost da bude *salax* (upor. *pertinacia*, od *pertinax*, itd.), ističe, prema običaju, karakteristično svojstvo toga boga[32].

2. *Druga i prva funkcija*

Sve božanske figure koje su upravo razmatrane vezane su za delove onoga što je u indoevropskim komparativnim studijama nazvano »trećom funkcijom«: seoske, prehrambene privrede, sa svojom podlogom, zemljom i vodom. Svojom važnošću i političkom ulogom koju je igrala, Cerera dominira celom ovom skupinom. Kao personifikovano »rastenje«, ona je pokretač treće funkcije, kao što je Kvirin pokrovitelj njenog ljudskog osoblja, oblast društvene primene. Da li su se, pored Marsa i Jupitera, dve najviše funkcije kojima vladaju, ratnička snaga i sakralna moć, ovaplotile u božanstvima?

Iz samoga imena rata, *bellum*, izvedeno je *Bellona*[33]. Na prvi pogled čini se da ona zamenjuje Marsa: njen hram, kao i Marsov, i to iz istog razloga, nalazi se izvan pomerijuma[34]; sudeći po jednom peharu iz III veka, na kome je i natpis *Belolai pocolom* (CIL. I, 441)[35] i glava sa zmijama u kosi, njeno izjednačavanje sa grčkom boginjom Enijom, koju *Ilijada* predstavlja kao Arejev ženski ekvivalent, stara je stvar; Vergilije će trajnije postaviti, i to u dobrom društvu, na štitu svoga junaka, jednu Belonu koja nije ništa manje zastrašujuća (*Aen.* 8, 700—703):

> Mars, isklesan u gvožđu, besni (*saeuit*) usred bitke, zlokobne Furije lebde nad borcima, Diskordija poskakuje od veselja, iscepane haljine, a prati je Belona, naoružana krvavim bičem.

Uprkos helenističkim besovima, ono što se zna o njenom kultu i njenim dužnostima ukazuje da je to božanstvo koje je manje napušteno, manje svedeno na borbeno dejstvo nego Mars. Drugačije nego Jupiter, ona se uplitala u ono što dolazi posle rata, kao i u ono što mu prethodi, a isto tako i u ono što ga ponekad otklanja, diplomatiju. U njenom hramu Senat je raspravljao o trijumfima koje su sa svoje strane tražili pobednički generali (Liv. 26, 21, 1; itd.). Kada je udaljenost granica učinila neprimenljivim stari običaj da fecijal baca na neprijateljsku teritoriju prvo koplje, sveštenik je vršio svoj obred ispred njenog hrama, preko *Columna Bellica*, na delu zemlje koji je kupio jedan zarobljenik i koji je smatran neprijateljskim (Paul. str. 133 L²)[36]. Ali u njenom hramu je isto tako Senat primao u audijenciju strane izaslanike koje nije hteo da primi u gradu. Senat je uostalom tu zasedao dovoljno često da bi ga neki teoretičari smatrali jednim od »triju *senacula*« (Fest. str. 435 L²). Tu je naime doneta odluka senata *de Bacchanalibus*, odluka o moralnom ratu, o nasilnom izbacivanju jednog tuđeg kulta koji je smatran opasnim po rimsku tradiciju.

Smešten na Marsovom polju, između *Circus Flaminius* i Pompejevog pozorišta, ovaj Belonin hram potiče iz prvih godina III veka, iz vremena onih samnitskih ratova koji su doveli do tolikih značajnih zaveta Jupiteru Statoru, Jupiteru Viktoru, Viktoriji, Kvirinu, ali čije su pojedinosti često legendarne. Korisnik toga zaveta je ona koja omogućava pobedu: »Belona, uzvikuje Apije Klaudije Cek u jeku bitke, *si hodie nobis uictoriam duis, ast ego templum tibi uoueo.*« Ubrzo se ukazuje pobeda koja se okončava zauzećem logora Etruraca, saveznika Samnićana. U poslednjem naporu, dok njegovi vojnici prelaze ogradu i jarak, Apije još više raspaljuje njihovo srce »neprekidno ponavljajući ime pobedničke Belone, *Bellonam uictricem identidem celebrans*« (Liv. 10, 19, 17)[37].

U stvari, po svome imenu, *Bellona* nije rat u pravom smislu, nego ona koja omogućava Rimljanima najbolji ishod rata: u Angeroni, videli smo, u Orboni, u Fesoni, i uopšte u imenima bogova izvedenim iz »teških« apstraktnih pojmova, to je uobičajeno značenje sufiksa **ona*[38]. Tu misiju ona prirodno izvršava u borbi, gde se pridružuje Marsu, ali je područje koje obuhvata njen pogled, njena uprava šire od Marsovog. U tom smislu u njoj se može prepoznati najopštiji izraz ratničke funkcije onako kako je ona shvaćena u Rimu, dok bi Nerio, ako bi joj trebalo pripisati neku konzistenciju, više predstavljala pokretača presudnog čina u svakom ratu: snagu i žestinu čoveka koji se bori.

Što se tiče pokretača svete moći, možda je on dao mitologiji lik koji mi poznajemo samo u veoma ublaženom, degradiranom, specijalizovanom vidu: takvi su oni druidski bogovi koji su kod Galo-Rimljana spaseni samo zahvaljujući poniznom ograničavanju njihove aktivnosti na lečenje bolesnika ili na zaštitu nekog zanata. Vedska Indija poštovala je boginju *Vāc*, tj. glas, reč, posebno verska ili magijska reč, himna, i jedan pesnik ju je slavio u štedrim panteističkim strofama kao zajednički temelj svake stvarnosti, svakog života (*Rigveda* 10, 125) = *Atharva Veda* 4, 30). Rimljani su poštovali boginju čije ime, kako se čini, u najmanju ruku proizlazi iz iste ideologije:

---

[32] Na kraju, o verovatnoj srodnosti *Neptunus* sa irksim *Nechtan* i indoiranskim *Apām Napāt* i o jednom »mitu o Neptunalijama« (izlivanje jezera u Albi) bliskom legendi o izlivanju nehtanskog bunara, vid. prvi deo (»La saison des rivières«) ME. III. — Rimski kultovi Meseca, Sunca u staro doba nisu tačno utvrđeni, vid. Latte, str. 233, n. 2. *Sol Indiges* ostaje nejasno. C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933, istražuje tu stvar ali malo dokazuje. — O »naturalizmu« u starim kultovima, postoji ogled: Diephuis, *Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion, Diss. Utrecht*, 1941.

[33] Dativ *Duelonai* na početku odluke senata o Bahanalijama.

[34] Ov. F. 6, 205 (upor. Bömerov komentar na str. 199—208); Aust, »Bellona«, u RE. III, 254—257.

[35] A. Ernout, RPh. 40, 1966, str. 33—36, tu naslućuje falsifikat.

[36] Druge reference u: Bömer, *Fast.* II, str. 348. Na sličan način dovijali su se oni koji su u rimskim logorima u inostranstvu izdvojili deo zemlje koji su nazvali »Romanus« da bi general mogao tu da *renouare auspicia*, a da ne mora da se vraća u Rim (Serv. *Aen.* 2, 178; upor. Fest. str. 371 L²).

[37] Okolnosti toga zaveta su sledeće: pošto se dva konzula nisu slagala i jedan od njih se pokazao slabim, vojnici su se umešali u komandovanje, i polovina vojske je dejstvovala nepovezano. Ukratko, iako situacija nije zaista kritična, rimska »ratna mašina« ne funkcioniše dobro. Slabiji konzul upućuje zavet Beloni: tada i on i svi drugi pokazuju da su na visini zadatka.

[38] Gore, »Okviri«.

Carmentis (ili, ne tako dobro potvrđena, *Carmenta*) može biti samo personifikacija, u ženskom obliku, *carmen*[39]. Flamin nižih bogova, dva praznična dana (11. i 15. januara) koja su joj dodeljena svedoče o njenom nekadašnjem značaju, ali je u verskoj stvarnosti koja nam je dostupna, ta boginja, kao i sama *carmen,* koja je u pravom smislu religijska ili obredno-religijska, bila svedena na veoma ograničene funkcije.

Legenda o poreklu dokopala se te boginje, i tek tu je ona pod grčkim uticajem bez sumnje, snagu svoga imena usmerila ka proroštvu. Majka, ređe žena, Arkađanina Euandra, prvog doseljenika na Palatinu, ona mu je navestila slavu Rima (Verg. *Aen.* 8, 333—341, sa Servijevom beleškom uz st. 336, koja kaže da su proročice nekada nazivane *carmentes*; Ov. F. I, 471—537; Liv. I, 7, 8; itd.) ili sudbinu Herkula (Strab. 5, 3, 3; Dion. I, 40), i izmislila je latinsku azbuku (Hyg. *Fab.* 277; Isid. *Orig.* I, 4, I; 5, 39, II). Pobožnosti njenoga sina pripisivan je *sacellum Carmentis*, koji je datirao iz doba kraljeva i koji je dao ime Karmentinim Vratima (Verg., *l. c.*, sa Servijevom napomenom uz st. 337; itd.). U toj ulozi ona se redovno označava kao *Nympha* zbog veze koja se često uočava između proročkog dara i pokroviteljstva nad vodom: grčkim činjenicama koje se često navode (Frazer, *Fast.* II, str. 5—6), može se dodati da je, veoma rano, i indijska *Vāc* izjednačena sa pravom boginjom-rekom, Sarasvatom. Ali prema običajima republikanskog doba, Karmenta je važna za ljude, ili pre žene, zbog jednog drugog svojstva: ona se stara o rađanju; zapravo, kaže Plutarh (*Rom.* 21, 4), »po nekima, Karmenta je *μοῖρα* — boginja sudbine — koja upravlja rađanjem ljudi« (upor. Augustin, *Ciu. D.* 4, 11; *in deabus illis quae fata nascentibus canunt et uocantur Carmentes*). Sa tog posebnog oblika važnosti, koji se lako može usaglasiti sa njenim proročkim obeležjem, Karmenta je prešla na više praktične zahvate i neki tekstovi je predstavljaju kao pravu babicu. Ali ovakve rasprave, prema sadašnjem stanju dokumentacije, nemaju kraja; jedina pouzdana činjenica je da je boginja nosila dva suprotna kultna *cognomina*, od kojih su mnogi autori napravili druge dve Karmente, njene pratilje: to su *Postuorta* i *Prorsa* (Varron u Gell. 16, 16, 4), *Postuorta* i *Porrima* (Ov. F. I, 633; Serv. II *Aen.* 8, 336), *Postuorta* i *Anteuorta* (Macr. I, 7, 20). Varon, a kako se čini i Tertulijan (*Nat.* 2, 11, 6) povezuju ta dva prideva sa krajnjim položajima koje može da zauzme dete koje se rađa: pravilan, sa glavom napred, ili nepravilan, sa nogama napred. Ovidije, Servije II, Makrobije, povezuju ih sa dva pravca proroštva, prošlošću i budućnošću, *quia uatibus*, kaže drugi, *et praeterita et futura sunt nota.* Uprkos

[39] Reč je ili, u feminizovanom obliku **carmentum*, dublet od *carmen* (upor. J. Perrot, *Les dérivés latins en *men i* *mentum, 1961; opis *Carmentis* str. 297, n. 1, nije tačan; i zašto pretpostavljati narodnu etimologiju?), ili oblik na *-tis-*, *-ta* od *carmen*, *Carmen-tis* (upor. *Juventa*). Jedina reč koja se može sa njom uporediti je *sementis* »sejanje; setva« (otud *feriae sementiuae*). Za *Carmentis*, vid. L. L. Tels-de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, 1959 (upor. moj prikaz, *Lat.* 20, 1961, str. 614—616). Druga božanstva koja se proučavaju u toj knjizi, posebno *Parca* (*Parcae*), ostaju sasvim neobjašnjiva, izvan svojih *interpretationes graecae*. R. Schilling, *Gnomon*, 32, (1960), prikazujući knjigu g-đice Tels-de Jong, prevodi *Carmenta* (*-ta* ima isto značenje kao *-trix*) kao »ona koja donosi *carmen*«.

tome što su moderni uglavnom skloniji akušerskom objašnjenju i uprkos pronicljivosti poslednjeg tumača, ono nailazi na više prepreka nego drugo, proročko[40]. Ali sama neizvesnost u kojoj se nalazimo u tom pogledu dovoljno potvrđuje istrošenost te boginje, izgubljene u jednoj religiji koja je, veoma rano, prestala da pridaje veliki značaj ličnom nadahnuću, proročanstvima, *uates*[41], i koja se više oslanjala na tačno određen gest i jasnu formulu nego na vradžbine.

[40] Frazer, *Fest.* II, str. 181, beleži da nisu nađene posvete Karmenti, što je čudno ako je reč o boginji čija je glavna dužnost da pomaže pri porođaju.

[41] Gore, »Ravnoteže u rimskoj religiji«.

Treći deo

ŠIRENJA I PROMENE

I

PERSONIFIKOVANE APSTRAKCIJE

Proglašavanje apstrakcija, poželjnih osobina ili moćnih sila, *uirtutes* i *utilitates* (Cic. *Leg.* 2, 28) za božanstva bilo je u isto vreme jezička i misaona igra kojoj su se rado prepuštala sva stara indoevropska društva. Krajnji slučaj je zoroastrizam gde su, sistematski, brojni indoiranski bogovi zamenjivani Entitetima koji izražavaju, na čistiji način, istu funkciju; ali neki od njih pojavljuju se već u *Rigvedi.* Drevna Grčka, paganska Skandinavija i paganska Irska iskoristile su pogodnost gramatike sa bogatim asortimanom apstraktnih sufiksa koji su gotovo svi bili ženskog roda. Ni Rim je nije zanemario: Opa, Fides, Cerera pripadaju starom kontingentu personifikacija. Ženska bića koja *comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt*, vezuju za mnoga značajna božanstva, i koja izražavaju neki njihov vid, neki način delovanja koji je od bitne važnosti, starija su od knjiga pontifika u kojima je o njima čitao Aulo Gelije (13, 23, I), čak su toliko stara da je njihovo značenje ponekad neizvesno: *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora et Virites Quirini, Maia Volcani, Herie Junonis, Moles et Nerio Martis.* Sličan postupak uočava se u umbrijskom obredniku iz Iguvija (*Tursa Çerfia*, itd.)[1]. Ali, tokom vekova, rimski poglavari, koji su vodili računa o okolnostima, na taj način su neprekidno podsticali zaštitnice na delanje, a privatna inicijativa stvorila je i nove. Veoma dobro objašnjenje koje daje za ta laka, za ta brojna rađanja bogova (*Nat. d.* 2, 61) Ciceron nije pronašao u svome poznavanju filozofije, nego u svojoj građanskoj svesti: »Šta reći o Opi? šta reći o Salusu? o Konkordiji, o boginji Libertas, o Viktoriji?[2] Kako

[1] Gore, »Mars«.

[2] Sve te apstrakcije nalaze se na metalnom novcu, najčešće Libertas (koju voli narod) i Viktorija (uvek sa krunom i palmom). Salus se vezuje za zdravlje države, povodom verskih ratova, na denarima iz vremena D. Silana L. f. (oko 90. pre n. e.), ali je Higija, pored Valetuda, na denaru iz vremena M. Acilija (oko 50.), u znak sećanja na prvog grčkog lekara koji se nastanio u Rimu 219. i smestio se o trošku države na Acilijevom putu, Mattingly, RC. str. 68—69 i pl. XV, N° 12. Fides se vidi (48.) na prednjem delu novca A. Licinija Macera, na čijem se zadnjem delu nalazi konjanik koji vuče zarobljenika, *ibid.*, str. 68, pl. XX, N° 6; pretpostavljalo se, što nije mnogo verovatno, da je to bilo svedočanstvo o »military devotion of some member of Caesar's forces«.

svaka od ovih stvari poseduje snagu koja je isuviše velika da bi se njome moglo upravljati bez nekog boga, to je sama ta stvar dobila naziv boga«.

Poreklo takvih kultova nije uvek poznato. Ne zna se, na primer, iz kog se razloga konzul M. Acilije Glabrio, za vreme bitke koju je vodio sa Antiohom u Termopilima, 191. godine, zavetovao da će boginji Pijetas podići hram, koji je njegov sin deset godina kasnije osvetio na Zelenom trgu (*Forum holitorium*) (Liv. 40, 34, 4). Doduše, sin je javno izrazio *pietas* prema svome ocu time što mu je tom prilikom podigao zlatan kip u obliku konjanika, prvi takve vrste; ali koji je bio očev motiv kada se zavetovao?[3] Boginja koja se nalazi pored Pijetas na Zelenom trgu, Spes, duguje svoj hram zavetu A. Atilija Kalatina, za vreme prvog punskog rata: lakše je shvatiti kako za vreme bitke generalu pada na um Spes nego Pijetas i rado prihvatamo objašnjenje koje daje Ciceron (*Leg.* 2, 28): *quoniam exspectatione rerum bonarum erigitur animus, recte etiam a Calatino Spes consecrata est.* Kalatin je uostalom bio ljubitelj takvih božanstava; on je isto tako, verovatno na mestu gde se nekada nalazio *sacellum*, podigao hram boginji Fides (Cic. *Nat. d.* 2, 61) na Kapitolu.

Među kultovima toga tipa, ovde izdvajamo samo dva, jedan zato što je, prilikom osnivanja, bio težak »slučaj«, drugi zato što je igrao važnu ulogu, pa čak i niz uloga u političkom životu.

Od dvostrukog hrama posvećenog božanstvima Honos i Virtus, ispred Kapenskih vrata, kraj samog glavnog Marsovog hrama, polazila je, u poslednjim vekovima, povorka konjanika za vreme julskih ida, *transuectio equitum*. To svetilište je imalo neobičan istorijat, u kome uočavamo kako se čuvari svete nauke i Arhimedov pobednik hvataju u koštac sa jednim velikim problemom. Hram je prvo pripadao samo Honosu, prema zavetu koji je K. Fabije Maksim Verukoz dao u bici protiv Ligura (233). M. Klaudije Marcel se zatim zavetovao, u bici kod Klastidija protiv cisalpinskih Gala, da će ga pretvoriti u hram boga Honosa i boginje Virtus. Ali, kada je hteo da izvrši to dvostruko posvećenje, 208. godine, usprotivili su se pontifici, bez mnogo obzira, *aliae atque aliae religiones*, kaže Tit Livije (27, 25, 7), i zagovarali su velikog Marcela, tako da su odložili njegov odlazak u vojsku. Za to su imali jakih razloga. Nije pravilno, govorili su, posvećivati istu kapelu (*cella*) dvama božanstvima koja nisu *dii certi*, to jest božanstva sa

[3] Vid. Lateovu »političku« hipotezu, str. 236—239, o *Pietas*, i mišljenje koje izražava P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, str. 58, n. 2: »Stavljanje naglaska na politiku ističe Lateovu gotovo kongenitalnu nemoć da shvati čisto religijske vrednosti«. Na novcu je predstavljena Pijetas, Mattingly, RC. str. 69: »The Pietas of M. Herennius (c. 108 B. C., Plate XV, 11) is explained by the type of the reverse, the Catanean brothers [Amphinomus and Anapias, who carried their aged parents on their shoulders from an eruption of Etna] as an allusion to family affection, probably in the reference to the family of the monayer. On the obverse of Q. Caecilius Metellus Pius she is identified by her bird, the stork; Metellus won the epithet 'Pius' by the filial devotion which led him to strive to secure the return of his father from exile [...] On the reverse of denarii of Mark Antony of the Perusine wars, the reference is to L. Antonius, the consul, brother of the triumvir, who took the title 'Pietas' in token of his devotion to his brother's interests (c. 41 B. C. Plate XX, 8)«. O poreklu hrama boginje Pijetas, vid. Fest. str. 316 L[2].

strogo ograničenim područjem, komplementarna, dakle i po prirodi neodvojiva[4]. Treba naime predvideti vrstu događaja koja je česta i značajna: čuda. U slučaju da udari grom ili se dogodi neko drugo čudo u kapeli, teško bi bilo izvesti *procuratio*, neutralizaciju čuda, pošto se ne bi znalo kome od dva suvlasnika treba prineti žrtvu koja se, prema obrednim pravilima, ne može u isto vreme prinositi dvama božanstvima. Nesrećni *uoti reus* izvukao se tako što je naredio da se za Virtus na brzinu sagradi drugi *aedes* pored prvog, Honosovog. Nije imao vremena da ga osveti. Primoran da se najzad pridruži svojoj vojsci, gotovo odmah je ubijen iz zasede koju mu je postavio Hanibal. Međutim, bilo je znakova koji su ukazivali da treba da bude oprezan: toga dana, za vreme žrtvenog obreda, na jetri prve žrtve nedostajao je gornji vršak, a jetra druge je na gornjem vršku imala izraštaj; haruspik nije smatrao dobrim znakom ovakav redosled iznutrica od kojih je jedna bila *trunca et turpia*, a druga *nimis laeta*. Sa više od šezdeset godina, Marcel je jedan od onih rimskih generala koji su bili religiozni, a koji su ipak nastradali zato što su zanemarili poruku iznutrica. Tek sedamnaest godina posle njegovog zaveta, njegov sin M. Marcel, mladi vojni tribun, koji je samo bio ranjen prilikom sukoba u kome je njegov otac poginuo, mogao je da osveti *aedes Virtutis ad portam Capenam* (Liv. 29, 11, 13). Spomenik je bio čuven po bogatstvima koja su se u njemu nagomilala: pljačkanje Sirakuze bilo je plodonosno. Kasnije je Marije podigao drugi hram istim božanstvima, verovatno na Eskvilinu, i to bez ikakvog znaka protivljenja od strane pontifika (Cic. *Sest.* 116; itd.). Možda je to dvostruko posvećenje podsećalo na dvostruku pobedu, pošto je *templum Honoris et Virtutis Marianum* podignut *de manubiis Cimbricis et Teutonicis*. U svakom slučaju on je imao skladnu otmenost, koju je Vitruvije pohvalio u dva odlomka (3, 2, 5; *praef.* 17).

Uprkos ovim, i nekim drugim, manje blistavim, zadužbinama ove dve apstrakcije nisu igrale veliku ulogu u verskoj misli Rimljana[5]. Stvari ne stoje tako kada je u pitanju Konkordija.

U najstarijem rimskom razdoblju, čini se da veze između pojedinaca, između *gentes*, verovatno i između kurija i tribusa, nisu bile poveravane drugim božanstvima osim božanstvima dobre vere, ispunjavanja obećanja i paktova, Diju Fidiju i, bez sumnje, veoma rano, mnogo pre nego što je dobila hram, boginji Fides: godišnja ceremonija, kada su tri flamina, Jupiterov, Marsov i Kvirinov, koji su izuzetno dejstvovali zajedno, prolazili kroz grad u istim zatvorenim kolima i prinosili žrtvu boginji Fides, ne može predstavljati novinu pošto u istorijskom dobu nije poznat nijedan slučaj da je ijedan od velikih flamina primio nove dužnosti, a još manje sva trojica[6].

[4] Serv. *Aen.* 2, 141: *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse; hos Varro certos deos appellat*; A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909, str. 154—170: »Dei certi und dei incerti« (str. 168—169, problem Marcela).

[5] Virtus, sa šlemom na glavi, nalazi se na denarima iz vremena M. Akvilija M. f. M'. n (oko 53. pre n. e.), u znak sećanja, bez sumnje, na hrabrost koju je pokazao njegov otac 101. u borbi protiv pobunjenih robova na Siciliji (dole, str. 524), Mattingly, RC. str. 70 i pl. XVII, n° 13. Honos i Virtus, koji se nalaze (oko 55.) na jednom denaru iz vremena Kalena i Kordija verovatno su povezani sa zaalpinskim pohodima Cezarovim, *ibid.*, str. 70 i pl. XV, n° 8.

[6] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«.

Ono što se danas zna o vrednosti prvobitne trijade otkriva smisao obreda: *fides* je bila načelo odnosa između ljudi, ili između ljudi i bogova, unutar svake oblasti, na nivou svake funkcije koju je predstavljao svaki od tri velika boga, kao i temelj korektnih odnosa između oblasti i funkcija, pa prema tome i dobrobiti zajednice, sveopšteg mira. Ideologija koju su označavala imena Jupitera, Marsa i Kvirina isključivala je svako takmičenje između grupa ljudi, pošto je svaka imala razloga da bude na svome položaju: to je već bila ideologija udova i stomaka koja je, po legendi, doprinela da se umiri narod za vreme njegovih prvih pobuna, ali čije se svojstvo moralo brzo istrošiti.

Razlika između plebsa i patricijata bila je naime sasvim drugačijeg tipa, ne više zasnovana na povezanosti i skladu, nego na nadmetanju i neprijateljstvu: ona je samim tim stvarala suparništvo koje je moglo prestati tek posle potpunog zadovoljenja jedne strane i potpunog odricanja druge. Fides više nije bila dovoljna, možda zato što je bila suviše vezana za aristokratski kult, ali i zato što je plebs neprekidno napredovao pokrećući pitanja koja su patriciji mogli smatrati rešenim, proglašavajući nedovoljnim i zastarelim svaki sporazum zasnovan na kompromisu. Da li se zbog toga, u vrtlogu galske katastrofe, pojavljuje jedna nova apstrakcija koja je slična, ali ima drugačiji motiv: dvema velikim celinama čiji se sukob neprekidno obnavlja i izglađuje Konkordija predlaže aktivnu želju za savezništvom, a ne više statično poštovanje sporazuma.

U tom novom naimenovanju neki su videli odraz *ὁμόνοια* grčkih istoričara, besednika i filozofa, boginje koja je imala svoj žrtvenik u Olimpiji. Tome nisu išli na ruku ni vreme, ni okolnosti, kao ni samo ime, koje je bilo sasvim latinsko, a reč *ὁμόνοια* bila je kasnije samo njegov približni prevod.

Godine 367, kaže analistika, spasitelj Rima, nekadašnji nepomirljivi patricij koji je kasnije postao pobornik liberalne politike, M. Furije Kamil, posvetio je hram Konkordiji[7]. Posle mučnih godina, kada je funkcionisanje države bilo gotovo onemogućeno naporima plebsa i njegovih tribuna koji su tražili pristup u konzulat, dogodilo se ono što je bilo neizbežno; pobedili su *rogationes tribunitiae*, dugo potiskivani, posle onoga što Tit Livije naziva *ingentia certamina*, a odmah posle toga, uprkos plemstvu, skupština je imenovala prvog plebejskog konzula, Sekstija koji je, sa Licinijem, vodio političku borbu. Patriciji su odbili da daju *auctoritas* tom naimenovanju a plebejci su zapretili da će se odvojiti dodajući *terribiles minas ciuilium certaminum.* Ali *discordiae* su, kaže Tit Livije, izglađene predlozima Kamila, koji je tada bio diktator: »Plemstvo je dalo plebsu jednog plebejskog konzula a plebs je dao plemstvu pretora zaduženog da deli pravdu u Gradu i izabranog među patricijima. Tako su se, posle dugog neprijateljstva, *ab diutina ira*, redovi vratili slozi, *in concordiam*; a Senat je, smatrajući da se ni u kom

[7] Ništa se pouzdano ne zna kada je u pitanju Kamil (vid. ceo drugi deo ME. III i drugu glavu trećeg dela). Izgleda, međutim, malo verovatno da mu je podizanje jednog tako istaknutog hrama pripisivano bez razloga. Upor. A. Momigliano, »Camillus and Concord«, CQ. 1942, str. 111—120, preštampano u *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, str. 89—108.

slučaju bogovima ne može izraziti zahvalnost koja bi bila opravdanija, doneo odluku da se svetkuju *'Ludi Maximi'* i da im se doda četvrti dan. Zatim, pošto su plebejski edili odbili da prihvate tu dužnost, mladi sveštenici uskliknuše da će je oni rado preuzeti na sebe u čast besmrtnih bogova i da će vršiti službu edila. Pošto su im upućeni jednodušni izrazi zahvalnosti, odlukom senata naloženo je da diktator zatraži od naroda da izabere dva patricijska edila i da *patres* daju *auctoritas* svim skupštinama te godine«. VI knjiga završava se ovim rečenicama koje lepo izražavaju olakšanje do koga je doveo ovaj mir, koji je uostalom bio kratkotrajan , i, ako taj istoričar ne govori o Konkordijinom hramu, Plutarh (*Cam.* 42, 2—3) dramatično prenosi diktatorov zavet: usred pobune, kada ga je liktor koga su poslali narodni tribuni bio već gotovo dohvatio dok je govorio na Forumu, on se uputio ka Senatu; pre nego što je ušao, »okrenuo se ka Kapitolu, zamolio bogove da okončaju taj sukob na najbolji mogući način i zavetovao se da će, kada se pobuna bude smirila, Konkordiji posvetiti hram. Senat je na toj sednici prihvatio plebejski konzulat. Kamij je lično saopštio tu odluku narodu koji se, u oduševljenju, pomirio sa patricijima i otpratio diktatora burnim odobravanjem. Sutradan se narod sastao i izglasao da se u znak sećanja na taj dan hram koji je obećao Kamil sagradi na prostoru sa koga se vidi Forum i mesto na kome se održava skupština«.

I zaista je na severozapadu Foruma, u podnožju Kapitola, sagrađen taj čuveni hram, koji će igrati veliku ulogu u istoriji Republike. Tu se često sastajao Senat i jedan teoretičar ga je čak pretvorio u jedno od »tri zborišta (*senacula*)«, ono u kome su senatori raspravljali sa magistratima, kao što su u Beloninom hramu primali strane izaslanike (Fest. str. 435 L[2]). Tu je Ciceron, 63. godine, održao četvrti govor protiv Katiline, a dvadeset godina kasnije, posle ubistva Cezara, tu su se sklonili vitezovi da bi se odupıli konzulu Marku Antoniju.

Ovakva boginja imala je lepu budućnost u tako ustalasanoj državi. Čak je više puta menjala značenje i bila poštovana iz prkosa. Godine 304. jedan neobičan čovek, Flavije, unuk oslobođenog roba, pisar, sluga edila, uzdignut je do edilstva: to je bilo vreme »korupcije na Forumu i na Marsovim poljima«, kaže Tit Livije. On je preziru patricija suprotstavio svoju drskost i umeo je da ih pogodi u osetljivo mesto: deo njihovog ugleda poticao je od toga što su ljubomorno čuvali tajnu formula građanskog prava, monopol pontifika, i kalendar sudbenih dana, što je određivalo celokupni pravni život. Flavije je razdelio formule i objavio Kalendar praznika na Forumu. Posle tog majstorskog poteza, »posvetio je jedan hram Konkordiji na Volkanalu, izazvavši najveći gnev među plemstvom«. Ta smešna zadužbina samo je još više sukobila dve strane, s jedne strane *integer populus, fautor et cultor bonorum*, s druge strane *forensis factio*, društveni talog (Liv. 9, 46, 10). U stvari taj *aedes* je bio samo *aedicula*, koja je iščezla u rekonstrukcijama glavnog hrama izvršenim po nalogu Avgusta.

To plemenito božanstvo korišćeno je na isto tako provokativan način, u obrnutom smislu, posle surove »fizičke likvidacije« Gaja Graha i Fulvija od strane neumoljivog patricija kakav je bio konzul K. Optim (121):

Ono što je uvredilo narod mnogo više nego sve te svireposti, kaže Plutarh (*C. Gracch*, 17, 4—18, 1), bio je hram koji je Optim podigao Konkordiji: izgledalo je da se on tako diči svojim činom i da, u neku ruku, slavi pobedu koja počiva na ubistvu tolikih građana. Stoga je, tokom noći koja je usledila posle osvećenja hrama, neko tu urezao ovaj stih:

Opus Vecordiae templum Concordiae facit[8].

Optim je bio prvi Rimljanin koji je konzulatu pokazao okrutnost diktature smaknuvši bez suđenja, sa tri hiljade građana, i M. Flavija Flaka, bivšeg konzula ovenčanog trijumfom i Gaja Graha, koji je po slavi i vrlini prevazilazio sve mlade ljude njegovih godina. Ali Optim, kasnije, nije mogao da se uzdrži od krađe: poslat u misiju kod Numidija Jugurte, dopustio je da ga potkupe. Osramoćen i osuđen zbog tog nepoštenja, proveo je starost u stidu, mržnji i izložen uvredama plebsa koga je njegova svirepost prvo porazila i zaprepastila...

Tako su ljudi često poštovali Slobodu zarobljavajući svoje neprijatelje, a Bratstvo ubijajući ih[9]. Obično se smatra da je to treće Konkordijino svetilište bilo samo rekonstrukcija prvog.

Uočljivo je da su ta različita kultna mesta, kao i ono koje ih je za vreme Avgusta zamenilo, podignuta sasvim blizu Komicija gde se po legendi odigralo, u tajnovitosti koju u sebi nose *foedus* i Fides, prvo veliko pomirenje, pomirenje Romula i Tita Tacija, Latina i Sabinjana, to jest u istoricističkoj afabulaciji rimskih komponenti »prve i treće funkcije« (Verg. *Aen.* 8, 639—641):

Dva kralja, prekinuvši bitku, pojavljuju se pred Jupiterovim žrtvenikom, još uvek naoružani i sa dva pehara u ruci, i sklapaju savez na žrtvovanoj krmači.

Konkordija je poslužila najmanje još jedan put, u ta daleka vremena, ne više *domi,* nego *militiae.* Među primerima hladnokrvnosti koju su rimski poglavari sačuvali u najmračnijim godinama drugog punskog rata, Tit Livije navodi ovaj (22, 23, 7; upor. 23, 21, 7): godine 213, pamti se da je dve godine ranije pretor L. Manlije posvetio Konkordiji hram *per seditionem militarem*, a gradski pretor odmah je odredio duumvire da nadziru njegovu gradnju sa vrha tvrđave (*arx*).

U poslednjem veku Republike, sa Sulom i posle njega, Rim je doista spoznao užas građanskih ratova i shvatio blagodeti koje u sebi nosi *pax ciuilis.* U isto vreme, njegovi intelektualci su o toj strašnoj istoriji razmišljali u kategorijama stoičkih ili pitagorejskih učitelja. Tada je asimilacija sa *ὁμόνοια*[10] proizvela svoje puno dejstvo, tako da se odrazila na priče o starim vremenima, na način na koji Tit Livije i drugi istoričari govore o Kamilovoj

[8] *ἔργον ἀπονοίας ναὸν Ὁμονοιας ποιεῖ*, što je izraženo na elegantniji način: »Vecors facinus Concordiae fanum facit.«

[9] Upor. gnev hrišćanskih polemičara, na primer Svetog Avgustina, *Ciu. D.* 3, 25: *Cur enim, si rebus gestis congruere uoluerunt, non ibi potius aedem Discordiae fabricauerunt*?

[10] K. Kramer, *Quid ualeat ὁμόνοια in litteris graecis*, Diss. Göttingen, 1915; E. Skard, *Evergetes-Concordia*, 1931, str. 67—106.

zadužbini i prvim rasprama između plebejaca i plemića. Zatim, svojim shvatanjem o *concordia ordinum*, Ciceron je pročistio upotrebu te reči, koju su tolike zloupotrebe iskompromitovale. Sam Cezar, nagoveštavajući ono što će učiniti Avgust, odlučio je da obnovi, odvajajući ga od prošlosti, taj pojam za koji su bile vezane želje i potrebe koje su toliko doprinele nastupanju monarhije; to je barem smisao koji smo skloni da, sa Polom Žalom, čiju izvanrednu studiju[11] ovde rezimiram, pripišemo planu o izgradnji hrama Konkordiji Novi (*Concordia Noua*) 45. godine, koji pominje samo Dion Kasije (44, 4, 4), a koji je zbog nastalih događaja bez sumnje napušten[12].

Tek na početku Carstva boginja, iako razvija tu obnovljenu političku moć, dobija novu, dinastičku nijansu, *Concordia Augusta*, pre nego što će postati neka vrsta bračne zaštitnice vladarske porodice. Međutim, možda je do tog proširivanja na domaće stvari došlo ranije. Opisujući *Caristia*, ili *Cara Cognatio*, praznik koji je svetkovan 22. februara, gozbu kojoj su prisustvovali samo članovi porodice i koja je proticala u dobrom raspoloženju i izrazima ljubavi, Ovidije (F. 2, 631—632) pominje Konkordiju (upor. Val. Max. 2, I, 8: *fautoribus concordiae adhibitis*):

... Dođite, vi nevini, — ali neka se drže podalje bezbožni brat, majka koja je surova prema onima koje je rodila, sin koji smatra da mu je otac suviše živahan i koji broji majčine godine, zla maćeha koja mrzi i ugnjetava svoju pastorku... Upalite tamjan pred porodičnim bogovima: kažu da je upravo ovoga dana nežna Konkordija sa nama; priredite gozbu za Lare...

Zahvaljujući ovoj prijatnoj službi, Konkordija, ili barem njena funkcija i njen duh, nadživeli su paganstvo. Hrišćanski kalendar Polemija Silvija, sredinom petog veka, zadržava praznik pod imenom *Cara Cognatio*, sa komentarom koji određuje njegovu namenu; reč je o tome da se postigne da svađe koje su delile članove porodice za vreme njihovog života budu zaboravljene po njihovoj smrti (CIL. I^2, str. 259, i komentar str. 310)[13].

[11] »Pax ciuilis-Concordia«, REL. 39, 1961, str. 210—231. O raznim Konkordijinim svetilištima u Rimu, vid. Platner, TD. str. 137—140 i Lugli, RA. str. 111—112 (hram N.-E. na Forumu).

[12] Vid. J.-C. Richard, »Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République«, MEFR. 75, 1963, str. 303—386. Na metalnom novcu (Mattingly, RC. str. 68), »Concordia appears first on issues of Paullus Lepidus, c. 55 B. C., as a woman veiled and diademed. We meet her later on coins of P. Fonteius Capito, L. Vinicius and L. Mussidius Longus (c. 42 B. C., Plate XV, 2). In all cases the thought of harmony in the State is prominent; the shadow of the Civil Wars hangs over the coinage. Later Concordia is a sign of the harmonious cooperation of the triumvirs; she appears on a quinarius of Mark Antony and Octavian with another expression of the same ideas, the clasped hands, on reverse«.

[13] Frazer, *Fast.* II, str. 474.

II

BOGOVI SUSEDA

Dijana, sa svojim lepim latinskim imenom, nije rimska, nego ju je Rim dobio od svojih suseda iz Lacija. U kome trenutku, u kakvim okolnostima, ne može se tačno odrediti, iako hronika o poreklu nije škrta u pojedinostima, pa čak i anegdotama. U svakom slučaju, uvođenje toga kulta bilo je vezano za jedan od ratničkih i političkih pokreta koji su doveli Rim na čelo latinskog saveza: među Dijaninim svetilištima, najvažnije, svetilište u Ariciji, u albanskim brdima, služilo je naime kao središte toga saveza i izvesno je da je Dijanin kult koji je uveden na Aventinu bio neka vrsta njegovog rimskog pandana[1].

Dijanin dosije sadrži različite elemente, za koje ne treba *a priori* tvrditi da su neki primarni a neki sekundarni. Njeno ime, koje se nekada izgovaralo *Dīāna*, sastoji se od prideva *dīus* koji je uključen u imena više rimskih bogova, *Dius Fidius, Dea Dia*, a koji u srednjem rodu, *dīum*, označava »nebeski prostor« (*sub dio*). Svetilište u Ariciji nalazilo se na obali jednog planinskog jezera, u gaju kome boginja duguje svoje uobičajeno ime, *Diana Nemorensis*. Njen kult je tu imao dve odlike.

Njen sveštenik nosio je titulu kralja, *rex Nemorensis* (Suet. *Calig.* 35, 3), a jedan nesumnjivo stari običaj činio je to dostojanstvo krhkim: onaj ko je težio »kraljevstvu« morao je da ubije nosioca te titule pošto bi prethodno polomio granu sa nekog drveta iz svetog gaja[2]. U klasično doba, dobrovoljci su se mogli naći samo među ljudima iz nižih društvenih slojeva ili odbeglim robovima, jer je on sačuvao svoju surovost ali ne i ugled. Jedna od perverznih radnji koje Svetonije pripisuje imperatoru Kaliguli jeste to da je stvorio snažnijeg suparnika tadašnjem *rex Nemorensis* zato što je smatrao da ovaj predugo nosi to svešteničko zvanje. Uprkos lepoj Frejzerovoj knjizi, ništa ne navodi na misao da je taj *rex* ikada bio pravi kralj, nego je smenjivanje nosioca kraljevske titule u *nemus Dianae*, koje je uvek bilo mogućno, verovatno izražavalo neko važno obeležje vezano za karakter ili ulogu te boginje[3].

S druge strane Dijana, koju svakako treba smatrati devicom pošto je izjednačavana sa strogom Artemidom, imala je moć nad stvaranjem potomstva i rađanjem dece. Arheološka iskopavanja su otkrila veliki broj zavetnih darova čiji je smisao jasan: slike muških i ženskih polnih organa, figurice majki sa bebom ili odevenih žena sa obnaženim grudima[4]. Na njen praznik, na dan avgustovskih ida, žene su u povorci odlazile u njen gaj, sa buktinjama, da izraze zahvalnost za učinjene usluge (Ov. F. 3, 263; Prop. 2, 32, 9). U tome gaju, u jednom izvoru je živela neka vrsta nimfe, *Egeria*[5], čije ime upućuje na porađanje žena (*e-gerere*) i kojoj su, doista, trudne žene prinosile žrtvu da bi obezbedile lak porođaj. U gaju se najzad nalazio jedan muški genij, Virbije, sasvim nejasan, u kome je helenistička legenda prepoznala preobraženog Hipolita[6].

Ovaj složeni opis verovatno zadire u daleku preistoriju[7]. Nedavno suočene germanske i indijske činjenice navode na misao da su Indoevropljani znali za jednog nebeskog boga koji nije bio, nije smeo biti sam kralj, niti otac, ali koji je obezbeđivao kontinuitet rađanja i smenu kraljeva; to je bila jedna varijanta »prvog boga« ili »boga-okvira«, čiji je lagani ritam — lagano odvijanje istorije sveta — doživljavan kao snažan kontrast kratkotrajnosti naraštaja i vlasti. U velikoj indijskoj epopeji, u čijim su glavnim junacima, kao što je danas poznato, zahvaljujući Stigu Vikanderu, transponovani bogovi iz jednog prevedskog oblika mitologije, odgovarajući »junak-okvir«, koji je otelotvorenje boga Djauha »Neba«, živi kroz onoliko generacija koliko želi; on se odrekao kraljevske vlasti i očinstva: postavio se iznad

[1] A. Alföldi »Diana Nemorensis«, AJA. 64, 1960, str. 137—144 (numizmatički dokumenti); i, sa prethodnom biografijom, »Il santuario federale di Diana sull' Aventino e il tempio di Ceres«, SMSR. 32, 1961, str. 21—39. Autor insistira na saveznom obeležju, *commune Latinorum*, rimskog svetilišta, koje nije bilo filijala nego zamena ranijeg svetilišta, i ne smatra da ono može poticati iz razdoblja pre početaka Republike, pre bitke kod jezera Regila. Položaj hrama na Aventinu bio bi vezan za »eksteritorijalnost« neophodnu saveznom svetilištu, i za odnose sa plebsom posle »državnog udara« 456, kada je Aventin postao vojna baza pobune plebejaca. Sasvim drugačije, A. Momigliano, »Sul *dies natalis* del santuario federale di Diana sull' Aventino« (1962), uneto u *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1966, str. 641—648. Čini se da su neki autori spremni da vaspostave Dijanu koja je u početku bila rimska. U odsustvu istorijskih dokumenata, i to se može braniti. O ulozi koju Dijana igra u Rimu, a koja je u svakom slučaju sužena, vid. R. Schilling, »Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine«, *Coll. Lat.* 70 (= *Hommages à Jean Bayet*), 1964, str. 650—667.

[2] A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, 1906, str. 204, n. 4, na likovnoj predstavi jedne od tih bitaka; vid. reference u Wiss. str. 248; Latte, str. 171 i n. 2.

[3] Oni koji sve što se odnosi na Dijanu tumače »zaštitom žena« ne mogu da objasne prisustvo muškog sveštenika: na pr. Latte, str. 171.

[4] O zavetnim darovima povodom ozdravljenja, kojima obiluju *fauissae* u Laciju i Etruriji, vid. P. Decouflé, *La notion d'ex-voto anatomique chez les Etrusco-romains, Coll. Lat.* 72, 1964.

[5] Ne može se tačno odrediti veza te Egerije sa legendarnim diktatorom Manijem Egerijem, za koga se smatra da je podigao *lucus Nemorensis*, Fest. str. 263 L[2]; o ovom poslednjem, vid. L. Morpurgo, »Nemus Aricinum«, MAL. 13, 1903, col. 297—368.

[6] Smatra se da je zabrana uvođenja konja u svetilište (Verg. *Aen.* 7, 778—779; Ov. F. 3, 266) doprinela toj asimilaciji: Wiss. str. 249 i n. 6.

[7] »Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr«, *Etudes Celtiques*, 1959, str. 263—283; upor. »La *Rigspula* et la structure sociale indo-européenne«, RHR. 154, 1958, str. 1—9.

nadmetanja oko *rājyam* kao i iznad seksualnih želja; ali njegova uloga je da se brine da u njegovoj dinastiji uvek bude dece (ne tako što će ih sam rađati, nego tako što će drugima pomoći da ih rode, ako zatreba i smicalicama koje predviđa oštroumno sveto pravo), kao i da stvara, da odgaja, u svakoj generaciji, po jednog kralja, nastojeći — uzalud — da izbegne krvava nadmetanja. U Skandinaviji, nebeski bog, u izvesnom smislu se može reći bog-nebo, Hejmdal, ujedno je i »bog-okvir«: prvi se rađa a poslednji umire. Među bogovima, on nije kralj, a ako i pravi decu, to čini ne pokazujući se, u korist drugih očeva; njegova uloga je pre svega da podstiče, u tri uzastopne generacije, kroz njihove eponime, rađanje različitih društvenih klasa (*prall, karl, jarl*: rob, seljak, plemić ratnik), zatim da omogući da se u poslednjoj generaciji rodi kralj (*konungr*) i da na njega prenese kraljevske potencijale koje je nosio u sebi, a koje nije, za svoj račun, razvio. Očigledno je da su takav lik i takvu funkciju Latini poštovali u *Dī-āna* koja u sebi sjedinjuje, uz izvorne odlike, nebeski svet (*dīum*), trajanje koje je istaknuto kontrastom ubrzanih smena, simboličnu dodelu kraljevskog dostojanstva i pokroviteljstvo nad rađanjem. Ako je tako, njen slučaj se nadovezuje na one, veoma brojne, slučajeve kada Italija poverava ženskom božanstvu službu koju Indoiranci i Skandinavci poveravaju nekoj muškoj ličnosti[8].

Često se kaže da je njen hram igrao ulogu saveznog svetilišta Latina sasvim slučajno, i to samo zahvaljujući činjenici da je, posle propasti Albe, Aricija došla na čelo saveza (Wiss. str. 247—248). To nije izvesno. Onako kako je bila shvaćena, Dijana je mogla da dodeljuje vlast, prvenstvo, kako među saveznim državama, tako i među pojedincima koji su priželjkivali *regnum*.

Dijanina svetilišta u Rimu, *diania*, bila su bez sumnje podignuta u različitim razdobljima i na privatnu inicijativu. Ona su se nalazila na severoistočnom obronku Celija, na kome su svetkovana *gentilicia sacra* (Cic. *Har. resp.* 32), iznad Kiparske ulice, na Veliji (Liv. I, 48, 6, — ili možda prethodni), na Patricijskom putu, između Cispija i Viminala (Plut. Q. R. 3). Ona su nesumnjivo zadržala samo onaj boginjin vid koji se mogao najlakše prenositi, njen uticaj na rađanje: tako su u *sacellum* na Patricijskom putu mogle ući samo žene. Ali glavno svetilište, *aedes Dianae in Auentino*, bilo je svakako javna ustanova. Smatralo se da ga je izgradio Servije Tulije, i nema uverljivog razloga da mu ne priznamo tu starost, iako su neki moderni tumači tu naslućivali pripisivanje veće starosti jednom kasnijem događaju, što su analisti često činili kada je u pitanju istorija kraljeva[9]. Dijana je tu manje oponašala varvarski obred sveštenika-kralja, dva elementa njene aricijske ličnosti, oplođujući i politički, a više je štitila žene i davala vrhovnu vlast. Trinaestog avgusta, na njen *dies natalis* — dan kada je nastao i hram u Ariciji — Rimljani su brižljivo češljali i prali kosu (Plut. Q. R. 100), i verovatno da Egerija koja je bila smeštena, po legendi ako ne i po kultu, u Kasmenskom gaju i pretvorena u nežnu muzu kralja Nume (Liv. I, 21, 3;

8 DL. str. 65, n. 3; vid. dole, str. 420 (Feronija).

9 Već Merlin, *Op. cit.*, str. 215: »Sve što možemo tvrditi to je da se prenošenje kulta Dijane Aricijske odigralo pre druge polovine IV veka pre nove ere«.

Plut. *Num.* 13) nije bila niko drugi do Egerija iz Aricijske šume, koja je došla u Rim sa svojom pokroviteljkom. S druge strane, po legendi, a to je potvrđivao i jedan bez sumnje autentičan natpis[10], hram je bio *commune Latinorum Dianae templum* (Varr. L. L. 5, 43; upor. Dion. 4, 26, 4—5): zahvaljujući svojoj uverljivoj rečitosti, Servije Tulije je naterao latinsku aristokratiju da prizna, posredstvom te zadužbine, *caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat* (Liv. I, 45, 3). Da je upravo ta Dijana, u suštini, na drugačiji način nego Jupiter, davala vrhovnu vlast proizlazi iz anegdote koju Tit Livije odmah zatim priča[11]: kada se jednom Sabinjaninu rodila čudesno lepa i velika krava, proroci su predskazali da će država čiji je građanin bude prineo na žrtvu Dijani imati vrhovnu vlast, *ibi fore imperium.* Srećan zbog te prilike *imperii reciperandi*, Sabinjanin je odmah otišao u Rim, u hram na Aventinu, ali njegov sveštenik je načuo o predskazanju i, kao dobar Rimljanin, poslao Sabinjanina da se očisti u Tibru dok je on pohitao da kravu prinese na žrtvu Dijani; *id mire gratum regi atque ciuitati fuit* (Liv. *ibid.* 3—7).

Ne zna se zašto su tu boginju koja je davala vrhovnu vlast, u Rimu, robovi toliko voleli da je njen *dies natalis* bio *dies seruorum* (Fest. str. 432 L²; Plut. Q. R. 100): pripisivanje njene zadužbine Serviju, sinu roba, zaštitniku robova, koji je nosio ropstvo u svome imenu, pružalo je starima sasvim prirodno objašnjenje, koje nas više ne zadovoljava. Opet je Visovino tumačenje (str. 350) najprihvatljivije: pošto je Dijana bila prva strana boginja koja je ušla u Rim, robovi su se još više vezali za taj slobodan kult jer su i sami bili, većinom, Latini. Ali to nije sasvim zadovoljavajuće[12].

Kasnije je rimska Dijana, kao i aricijska, izjednačena sa Artemidom i obogaćena celokupnom složenom prirodom grčke boginje, njenom rodbinom, njenom istorijom. Devičanstvo, boravište na šumovitom bregu verovatno su bili presudni za tu pustolovinu, koja je možda započela u blizini Kapue, u svetilištu koje je Dijana imala na brdu Tifati. U svakom slučaju, već početkom IV veka, ona je bila dovoljno helenizovana da bi se našla, na neobičan način povezana sa Herkulom, na prvom zajedničkom lektisterniju.

Kastor je poseban slučaj u verskom iskustvu Rimljana: neobičan bog, koji je došao u Lacij iz nekog mesta u Velikoj Grčkoj, odatle je prodro u rimski *pomerium* i smestio se bliže Vestinom hramu nego ijedan nacionalni bog[13]. Rimljani su osećali tu anomaliju, pošto su je potvrdili jednom pričom, po građi uostalom sasvim grčkom, u kojoj Kastor i njegov brat sami određuju mesto svoga kulta, a ljudi treba samo da slede ono što su oni označili,

10 Merlin, *op. cit.*, str. 209—211.

11 O toj legendi, vid. G. Capdeville, str. 312—318 u: »Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome«, MEFR (*Antiquité*). 83, 1971; ali nisam uveren da su Dijani žrtvovane košute, ili bilo koja druga divlja životinja; Plutarh, Q. R. 4, kaže samo da su rogovi smeće divljači vešani u drugim hramovima te boginje, a volovski rogovi samo u hramu na Aventinu.

12 Latte, str. 170, tvrdi da je u početku Dijana bila samo lunarna boginja. Mondgöttin — na to ništa ne ukazuje, pre njene asimilacije sa Artemidom — i da je sve ostalo došlo naknadno. Teško je zamisliti kako.

13 Lugli, RA. str. 179—183.

presrećni zbog učinjene usluge. To su legendarne okolnosti tog zapovedničkog nastupa.

Godine 499, tokom bitke u kojoj se, kod jezera Regila, na tuskulskom zemljištu, Rim sukobio sa latinskom koalicijom, diktator A. Postumije, videvši da mu je pešadija oslabljena, iscrpljena, naredi svojim konjanicima da siđu sa konja i ubaci ih u borbu. Latini se povukoše, rimska konjica se vrati u sedlo i otera ih, praćena pešadijom. Da ne bi zanemario nijednu božansku ili ljudsku pomoć, Postumije se zavetova da će podići hram konjaniku Kastoru i obeća nagrade dvojici vojnika koji budu prvi prodrli u neprijateljski tabor. Pobeda bi brza, diktator se, sa zapovednikom konjice, trijumfalno vrati u Rim (Liv. 2, 20, 10—13) i, nekoliko godina kasnije, hram bi osvećen (*ibid.* 42, 5). Ali jedna varijanta zamenjuje zavet teofanijom: u najtežem trenutku bitke, pojavila su se dva najlepša i najveća konjanika, na belim konjima i odevena u ružičastu trabeu. No, iste večeri su ova dva konjanika, u istoj odeći, viđena na Forumu; napojili su konje na Juturninom izvoru, najavili pobedu i nestali (Dion. 6, 13, 2). Ovaj drugi oblik priče prenosi u Rim način delovanja Dioskura koji je bio poznat u Grčkoj i Velikoj Grčkoj: nekoliko godina pre bitke kod jezera Regila, u bici kod Sagre, dva blizanca, u crvenim hlamidama, na belim konjima, pojavila su se u redovima Lokrana, doprinela porazu Krotonaca, zatim iščezla, dok se vest o tome događaju gotovo trenutno proširila po Sparti, Atini, Korintu (Justin. 20, 3).

U stvari, sve dok religija nije prepuštena helenistima, svetilište na Forumu bilo je samo Kastorovo: njegov brat Poluks ostao je u senci[14]. Robert Šiling, u jednom skorašnjem članku[15], to je veoma dobro osvetlio. Dva grčka Dioskura bili su lepi i atletski građeni, ali različitih specijalnosti: Polideuk je bio bolji u pesničenju, Kastor u konjičkim igrama[16], ovaj poslednji, i samo on, bio je dakle kvalifikovan da postane pokrovitelj vojnih trupa koje je proslavila Postumijeva taktika, konjice, dok su Poluksove pesnice ostale besposlene. Tako je Kastor ušao u Rim kao uzor i kao zaštitnik konjanika. Kult potvrđuje to shvatanje: o tome svedoči prinošenje žrtve koje Dionisije iz Halikarnasa (6, 13, 4) uočava u njegovom hramu za vreme *transuectio equitum*, konjaničke parade koja je, svakog 15. jula, od 304. godine, kada ju je uveo cenzor K. Fabije Maksim, vodila mlade konjanike od Kapenskih vrata do Kapitola, od Marsa do Jupitera.

Do tih poslednjih godina, ljudi su bili skloni da traže u Tuskulu poreklo rimskog Kastora. Ali Ferdinando Kastanjoli je 1959. objavio drevnu posvetu pronađenu u Laviniju »izvan starog grada, na mestu zvanom Madonela« (SMSR. 30, 1959, str. 109—117): u dva reda pisana s desna na levo, čitamo: *Castorei Podlouqueique gurois*[17]. Šiling je primetio[18] da je i Juturna, koja je

[14] Jedan Cezarov kolega u konzulatu, videvši da sva popularnost pripada Cezaru, sebe u šali poredi sa Poluksom, Svet. *Caes.* 10, 2.

[15] »Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes«, *Coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 177—192.

[16] Već Hom. *Od.* II, 300: *Κάστορά Θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα.* O indoevropskoj preistoriji blizanaca (Wikander), Schilling, *nav. čl.*, str. 187—191, i moj ME. I, str. 73—89.

[17] St. Weinstock, »Two Archaic Inscriptions from Latium, I«, JRS. 50, 1960, str. 112—114.

[18] *Nav. čl.*, str. 184.

tako tesno vezana za blizance u legendi o jezeru Regilu, a topografski za njihov kult, isto tako došla u Rim iz Lavinija, gde je postojao izvor pod tim imenom (Serv. *Aen.* 12, 139): čini se da nigde, piše on, spoj Dioskuri-Juturna nije imao tako jasan i Rimu tako blizak »presedan« kao u Laviniju. No, rimski kult je ipak ostao originalan. U Tuskulu, kao i u Laviniju, kao i kod drugih Italika među kojima su poznati, Dioskuri se pojavljuju zajedno, sa svojom grčkom kvalifikacijom »Zevsovi sinovi«: *iouiois puclois* na bronzanom kipu iz Sulmona kod Pelignensa (Vetter, 202), *[i]ouies pucle[s]* na jednom kamenu u marskoj zemlji (*ibid.* 204), *tinas cliniiaras* na etrurskom ogledalu (Hammarström, SE. 5, 1931, 364), a sada *qurois*, transkripcija reči koja predstavlja deo *Διοσκούροις*, u Laviniju. Nasuprot tome, u Rimu je svaka veza sa Jupiterom prekinuta i, ako Poluks ostaje u senci svoga brata, taj brat, vitez Kastor, zaposeo je zemljište i kult. Što se tiče načina usađivanja mladog boga, on ostaje neobjašnjiv: nijedan poznati postupak nije mogao da unese tog tuđinca (*peregrinus*) u *pomerium*, kao ni boginju koja je sa njim povezana, Juturnu[19]. Ali izvesno je da su, u prastaro doba, postojale posebne veze između Rima i Lavinija.

Ne zna se kada ni kako je u Rim uveden, sa hramom na Marsovom polju, kult Feronije čiji je *dies natalis* prema jednom kalendaru padao na dan novembarskih ida (CIL. I² 335). Ona se samo za kratko pojavljuje u pričama istoričara: za vreme velike nesreće 217. godine, dok su država ili matrone molili sve druge velike rimske Junone, oslobođeni robovi su pozvani da prikupe zalihe za žrtvu toj boginji; njenu vezu sa oslobođenicama (*libertae*) potvrđuje jedina posveta pod njenim imenom koja je pronađena u samom Rimu i koja potiče od *ancilla* (CIL. VI 30702).

Izvan Rima, njen kult je široko rasprostranjen u Italiji. Natpisi ga smeštaju u Amitern na granici između Sabinjana i Vestina, kod Picenta, u Pizaur u zemlji umbrijskoj, u Trebulu Mutusku u zemlji sabinskoj. Pisci govore o njenim hramovima u Teracini u Kampaniji, a naročito blizu Kapene, u podnožju brega Sorakte, na mestu dodira Etruraca, Sabinjana i Latina. Skup činjenica, raštrkanih ali prilično brojnih i konvergentnog smisla, daje sledeću sliku o toj boginji[20].

Sva njena kultna mesta su izvan gradova, dosta daleko od gradova. Stara Kapena i *lucus Feroniae*, kako je utvrdio Remon Blok (str. 65, 74), nalazili su se duž Kapenske reke, današnje Gramicije. Grad je sagrađen na brežuljku, na približno osam kilometara od ušća te reke u Tibar, pet kilometara severozapadno od današnje Kapene, a svetilište se nalazilo na samo

[19] Možda je rešenje, kako smatra Catalano, SSR. str. 156—158, 270—280, u razlici, koju je nažalost teško odrediti, između *sacra peregrina* i *sacra extera*; upor. M. van Doren, »Peregrina sacra, offizielle Kultübertragungen im alten Rom«, *Historia 3*, 1955, str. 488—497.

[20] Dva najvažnija novija rada o Feroniji su: P. Aebischer, »Le culte de Feronia et le gentilice Feronius«, RBPhH. 13, 1934, str. 5—23; R. Bloch — G. Foti, »Nouvelles dédicaces archaïques a la déesse Feronia«, RPh. 27, 1953, str. 65—77. Ovaj poslednji je zasnovan na arheološkim iskopavanjima koja su dovela do identifikacije kapenskog gaja. U jednom drugom značenju, nespojivom sa pogledima R. Blocha i mojim, J. Heurgon, *Trois études sur le Ver Sacrum. Coll. Lat*, 26, 1957, str. 11—19 (I. »Un ver sacrum étrusque? Les origines du lucus Feroniae«).

jedan kilometar od toga ušća: postojala je dakle prilična razdaljina između svetilišta i grada. U Kampaniji, *fanum Feroniae* nalazio se na trećem miljokazu od Teracine (Ps.-Acr. in Hor. *Serm.* I, 5, 24).

Ona se nalaze i u gajevima. Ako se to ne može tvrditi za svetilišta koja su poznata samo iz epigrafike, za ono u Kapeni (*lucus Feroniae; lucos Capenos* kod Vergilija) to je izvesno, za ono u Teracini to je verovatno (Aebischer, str. 6); u samome Rimu, na Marsovom polju, njen hram se verovatno isto tako nalazio u gaju (*lucus*), kako stoji u jednom natpisu (G. Gatti, NS. 1905, str. 15). U Kapeni, u jednoj posveti iz trećeg veka pre nove ere pronađenoj na tome mestu, R. Blok čak vaspostavlja *tesco* (str. 67—68); a *tescum*, stari religijski termin za koji se smatralo da je sabinskog porekla, označavao je mesto posvećeno nekom božanstvu, ali poljsko i šumsko mesto, koje je ponekad izgledalo divlje (Varr. L. L. 7, 10: *loca quaedam agrestia quod aliquoius dei sunt, dicuntur tesca*); nažalost, ta restitucija je prilično nesigurna[21].

Boginja je držala do te udaljenosti od gradova, do te samoće. Vergilije, kaže Servije, ne piše bez razloga, povodom kampanskog svetilišta (*Aen.* 7, 800) *et uiridi gaudens Feronia luco:* kada je sveti gaj goreo u iznenadnom požaru, i kada su stanovnici hteli da iz njega iznesu kipove bogova kako bi ih preneli na drugo mesto, on je odjednom ponovo ozeleneo; tako je Feronija, pod pretnjom da bude spasena po cenu preseljenja, više volela da napravi to čudo. Ta boginjina sklonost, želja, bila je izražena i na drugi način: »Ljudi su prestali da podižu kule za vreme rata između Teracine i Feronijinog svetilišta, kaže Plinije (N. H., 2, 146), zato što je grom rušio sve bez izuzetka«; tako je boginja odbijala svaku vezu, svaku bliskost sa susednim gradom.

Na tim različitim mestima i na drugim tačkama Italije gde moderna toponimija čuva uspomenu na nju (Feronija, Feronja: Aebischer, str. 23), Feronija je imala svoj izvor.

Arheološka iskopavanja u kapenskom gaju otkrila su mnogo zavetnih predmeta koji dokazuju da joj je pripisivana lekovita moć: stopala, šake, glave, oči od terakote, figure beba u povoju i, u velikom broju, figurice oraćih životinja (Bloch, str. 65—66, 76 n. 6). Glose, u koje nemamo razloga da sumnjamo, uprkos Visovi (RE. VI, 1909, 2219), nazivaju je *dea agrorum* (*Gloss. Lat.* IV, 238, 25; 342, 18; V, 599, 27; etimološka igra u V 456, 23 i 500, 47 tome dodaje *inferorum*): što se može shvatiti bilo kao »divlje« (»agrestis«); »antiurbano« obeležje (*ager* je uobičajena suprotnost *urbs*), bilo, u pozitivnijem smislu, kao izvestan doprinos plodnosti polja. U tom smislu kreću se *primitiae frugum donaque alia* (Liv. 26, II, 9) koje su Kapenci donosili u hram u svome gaju, kao i činjenica da je »vašar« u tome mestu, čuven u Italiji, privlačio gomile zemljoradnika, zanatlija, trgovaca (Dion. 3, 32, I).

Svuda, u predanju ili u natpisima, boginja ima pokroviteljstvo nad oslobađanjem robova: Teracin pruža glavno svedočanstvo, ali, kao što je

[21] Tu bi se pre očekivalo neko muško ime, *?esko saluod*, pošto autorka zahvaljuje boginji povodom ozdravljenja X.

pokazao Late, najmanje oslobođeno grčkog uticaja. Tu je ona, kaže Servije (*Aen.* 8, 564), *libertorum dea* i u njenom hramu su robovi, obrijane glave, primali *peleum*; Servije II dodaje da je u tome hramu bila kamena stolica koja je nosila natpis: *bene meriti serui sedeant surgant liberi.* Gore je naveden postupak rimskih oslobođenika, godine 217, a Blok je objavio (str. 70) zavet jedne oslobođenice (*liberta*) u kapenskom gaju neposredno pred prolazak Hanibala, koji se pridružio zavetu, isto tako starom, jednog oslobođenika (*libertus*) u Trebuli Mutuesci i zavetima jednog roba (*seruus*) i jedne robinje (*ancilla*) iz carskog doba (Bloch, *ibid.*).

Najzad, uprkos toj blagonaklonosti prema ljudima, Feronija je lokalno povezivana ili u legendi izjednačavana sa naprasitim ili strašnim bogovima ili junacima. U Trebuli Mutuesci, jedini drugi bog čiji je kult potvrđen nesumnjivo je ratnički Mars (Jul. Obs. 42), a tajanstveni *picus Feronius* (Fest. str. 308 L[2]) podseća na *picus Martius* koji Dionisije iz Halikarnasa zapaža u Tjori Matijeni. Na bregu Sorakti, ona je tako bliska susetka divljem Soranusu pateru da Strabon (5, 2, 9) prenosi na nju frenetični obred poklonika toga boga, onih »razbojnika« (Hirpi Sorani) koji su bosi hodali po vrelom ugljevlju, ostajući nepovređeni. Vergilije, to jest bez sumnje preko njega neko lokalno predanje, pretvara je, u Prenesti, u majku strašnog Herula, junaka sa tri života koga je trebalo tri puta ubiti (*Aen.* 8, 563—567).

Predlagana su mnoga objašnjenja za taj složeni božanski lik, koja su, po običaju, jedno od njegovih obeležja proglašavala prvobitnim i pokušavala da iz njega izvedu druga[22]. Smatram da se nije dovoljno vodilo računa o onima koja su ovde prva uočena: smeštanje Feronije izvan gradova, na nekom pustom mestu u Kapeni, i boginjino odbijanje bilo da napusti takva mesta, bilo da dopusti da se ona makar i simbolično povežu sa najbližim gradom posredničkim građevinama. Sve postaje jasno, čini mi se, ako od toga pođemo: boginja drugačijeg tipa nego Faun, ona sa njim ima zajednički taj smeštaj. Ona je pokroviteljka »prirode«, prirodnih sila koje su još divlje, ali zato da bi ih stavila u službu ljudi, njihove ishrane, njihovog zdravlja, njihove plodnosti. Stoga ona, iako je susetka Soranusu pateru i Marsu, iako je rodila Herula, ima, kao i rimski Faun i Silvan, poljske, ali zemljoradničke oblasti. Pošto poseduje ogromne životne rezerve, ona oplođuje i leči. To što dobija prve plodove žetve ne dokazuje da je gospodarica rasta, tipa Cerere: uključen u celinu dosijea, taj čin se pre može shvatiti kao priznanje za neku korenitiju uslugu, pretvaranje onoga što je *incultum* u *cultum*, pripitomljavanje vegetalnih sila, koje su obično haotične, onog čudesnog »zelenila« čiji je lep primer dala u svom sopstvenom gaju. Smeštena u »divljini«, ona na svoj vašar poziva susedne narode, Sabinjane i Rimljane, i one udaljenije, kojima daje, za uzvrat, neku vrstu neutralnog terena čiji se mir ne bi smeo poremetiti (Dion. 3, 32, 1—2); ali, ma šta da se ponekad mislilo, ona nema političke, savezne nadležnosti kao Dijana.

Najzad, ceo ovaj kontekst mora osvetliti njeno učešće u oslobađanju robova. Da li je rob čovek? Status roba učinio ga je isto tako nepodobnim

[22] Naročito W. Mannhardt (Getreide-Erntegöttin), G. Wissowa, P. Aebischer (Quellgöttin, vrsta nimfe), F. Altheim (varijanta *Terra Mater*).

za bilo kakvu pravnu radnju kao i čoveka koji je umro: *seruitus morti adsimilatur*, reći će pravnici. Prema jednom mišljenju koje beleži Varon (R. R. I, 17, I), ima tri vrste zemljoradničkog »oruđa«: *instrumenti genus uocale et semiuocale et mutum, uocale in quo sunt serui, semiuocale in quo sunt boues, mutum in quo sunt plaustra.* Ako ponovo pročitamo naročito ono strašno 21. poglavlje Plutarhovog *Katona*, shvatićemo šta predstavlja oslobađanje roba: to je pravi pravni prelaz sa ništavila na biće, moralni prelaz sa višeg oblika animalnosti na ljudski status. Ni Feronija ne vrši oslobađanje, za koje u Rimu postoji određena procedura (*uindicta, censu, testamento*); ali, pošto omogućava da se u svemu pripitomi ono što je divlje, ona u religijskom smislu upravlja društvenom promenom koja ne može biti bezopasna ni za stari *instrumentum uocale*, ni za grupu u koju se on uključuje.

Oni koji su obavešteni o indijskim religijama uočiće analogiju ovih obeležja, ovih službi, sa obeležjima i službama vedskog i postvedskog boga čije je ime gore pomenuto povodom rimskog Fauna, Rudre. Rudra je bog svega onoga što civilizacija još nije zaposela, onoga što Latini nazivaju jednom rečju koja je verovatno vezana za njegovo ime, *rude*[23], a obično i bog šipražja i džungle, uvek opasne i nezamenljivo korisne, »gospodar životinja« (Indija se slabo interesuje za zemljoradnju), i zahvaljujući travama na njegovom području isto tako moćan iscelitelj kao i lekari Ašvini; zaštitnik ne oslobođenih robova, nego ljudi van zakona, ljudi iz šume, čak i razbojnika[24]. Ako iz te policijske kartoteke izbacimo, ili ih okrenemo na »dobro«, zlokobne i opasne elemente, bićemo sasvim blizu Feronije[25].

Samo boginjino ime lako se može protumačiti. Uprkos brojnim autorima, i uprkos nedavnim hipotezama Žaka Ergona, nije verovatno da je Feronija etrurska; R. Blok je naprotiv dao jake razloge za njeno vraćanje Italicima, Sabinjanima. Ona čini deo grupe božanstava koja su dobila ime po jednom derivatu na *-ōna, -ōnia* imenice koja označava neki mučan ili opasan trenutak ili stanje, gde je ona gospodarica samo zato da bi pomogla čoveku bilo da se iz njega što bolje izvuče, bilo da ga najbolje iskoristi: glavna božanstva su pomenuta gore, povodom boginje koja pomaže da se izbegnu *angusti dies* za vreme zimskog solsticija, *Anger-ōn(i)a*[26]. Sve što je upravo rečeno o Feronijinom ponašanju navodi na zaključak da je njeno ime izvedeno iz reči koja je, na latinskom, *fĕrus* sa kratkim *ĕ*, ali na svim drugim

[23] Poređenje između *rudis* i *Rudra* u W. Wüst, *Rudra-m. n. pr.*, 1955, str. 39 (veza je ona koja se uočava, u samom sanskritu, između *suci* i *sukra*, »blistav«). Ovo kratko delo daje pregled raznih drugih etimologija.

[24] To je uglavnom opis koji daje E. Arbman, *Rudra, Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, 1922. Ali veoma složeni Rudra prevazilazi to određenje. Druge vidove proučava naročito J. W. Hauer, *Der Vratya, Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, 1927, i S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, str. 69—74 (koji kritikuje Arbmanovo razdvajanje Rudre i Maruta).

[25] Velika razlika između Rudre i Feronije je u tome što je prvi, koji je ambivalentan, smešten na dvema stranama Wildnisa i to uglavnom na onoj zastrašujućoj, dok Feronija nema drugog razloga za postojanje osim toga što stavlja sile Wildnisa u čovekovu službu i neutrališe njihove opasnosti.

[26] Gore, str. 342, 396.

indoevropskim jezicima u kojima postoji, ona ima dugo generalizovano *ē*, grč. *θήρ, θηρίον*, sl. *zvěri*, knjiž. *zvḕrìs*: *ē* u Feronia je dugo (grčke varijante sa *ε, ο* očigledno potiču od loših etimologija) i može se smatrati da je, za razliku od latinskog, italski govor, verovatno i sabinski, u kome je nastalo ime, obično uopštavao, kao i grčki i balto-slovenski, dugi vokalizam[27]. Prvobitni smisao reči *ferus* je »non cultus, non domitus« (*Thesaurus*), »agrestis, siluester, indomitus, nullo cultu mitigatus« (Forcellini), a Pavle Đakon (str. 203 L[2]) tumači *ferus ager* kao »incultus«: zar nismo upravo u onom dekoru u kome uživaju Feronije iz Teracine i Kapene, od kojih druga usmerava sile prema interesima ljudi? A i blizu onog latinskog *rudis*, čiji je koren, kako se čini, dao ime vedskom Rudri?

U svakom slučaju, istorijska i arheološka sudbina koju je imao kapenski *lucus* zaslužuje da bude ispričana. Za vreme drugog punskog rata, hram je bio u punom sjaju, obogaćen vekovnim prinosima. Godine 211. Hanibal je prešao Anion i, dok se pripremao za odlučujuću bitku sa vojskom koja je štitila Rim, strašni uragan je dva puta sprečio borbu. Nešto kasnije saznao je od jednog zarobljenika da je polje na kome se utaborio upravo prodato na licitaciji u Rimu, i da mu taj događaj nije umanjio cenu. Besan zbog zlovolje bogova i drskosti ljudi, evo kako se osvetio (Liv. 26, II, 8—10):

> Doveo je svoj tabor na obalu reke Tutije, šest kilometara od Rima, i odatle se uputio ka svetom gaju boginje Feronije, čiji je hram tada bio čuven po bogatstvu. Stanovnici Kapene i drugi susedni narodi tu su donosili plodove prve žetve i druge ponude u znak zahvalnosti za obilje, i tako su nagomilali mnogo zlata i srebra. Hanibal je pokupio iz hrama sve te darove. Po njegovom odlasku, nađene su gomile metala (*aeris acerui*), pošto su vojnici, iz verskog obzira, ostavili poluge od kojih nije iskovan novac (*rudera*). Među istoričarima nema razmimoilaženja u pogledu pljačke toga hrama.

No, godine 1952. arheolozi koji su uspeli da pronađu, kraj zamka u Skoranu, mesto gde je bio *lucus*, pronašli su značajan materijal u basenu dugom 54 metra a širokom 8, koji je svakako pripadao svetilištu. Ali u popisu se ne nalazi nijedan metalni predmet. Uz to, pronađeno je četrdesetak malih kamenih postolja (*macco*) sa kojih su još u staro vreme bile otrgnute figurice, koje su verovatno bile od bronze (nije otkrivena nijedna), i na čijoj se gornjoj površini ponekad video trag zavarivanja. »Veoma je primamljivo, piše R. Blok (str. 75), pretpostaviti da je nestanak svih metalnih predmeta iz skoranskog jarka (*fauissa*) i krađa bronzanih figurica istrgnutih sa kamenih postolja posledica upravo te kartaginske pljačke: Hanibalovi vojnici verovatno su dograbili sve što je bilo metal, zlato, srebro ili bronza. Ali verski strah ih je naterao da ostave u našem jarku sve što nije izazivalo njihovu gramzivost, postolja statua, vaze ili zavetni darovi od pečene gline... Sav taj materijal nađen u *fauissa* izgleda potvrđuje takvu hipotezu, pošto

[27] W. Streitberg, »Die Entstehung der Dehnstufe«, IF. 13, 1894, str. 327. Da je bilo šta u Feronijinom dosijeu upućivalo na boginju mrtvih, razmatrali bismo mogućnost povezivanja sa *feralis*; ali nema ničeg takvog (definicija u nekim glosarima, *dea inferorum* samo je etimološka igra reči).

predmeti kojima se može odrediti vreme, kao kampanske vaze, potiču iz III veka pre naše ere... To je uostalom prvi put, po našem saznanju, da se Hanibalov prolazak otkriva, arheološki, na tlu Italije«.

Venera postavlja poseban problem: njeno ime je, očigledno, stari apstraktni neutrum, koji je prešao u ženski rod (što se zapaža samo u akuzativu), od koga je izveden glagol *uenerari* (*uenerare*), kao što je iz *ops* izveden *operari*. Držeći se čvrsto tih morfoloških izvesnosti i uočavajući nijansu svojstvenu *uenerari* među terminima koji izražavaju pobožnost, Šiling je predložio za jedva potvrđeni neutrum **uenus* mogućni smisao, koji se međutim teško može iscrpsti jednom rečju[28]. Nekada je *uenerari* upotrebljavano samo da izrazi osećanje a još više stav čoveka prema bogovima; ne nagodbu tipa *do ut des*, molbu-ugovor, zasnovanu na *ius* i *fides*, nego nastojanje da se očara, da se osvoji blagonaklonost boga; *uenerari* znači truditi se da se dopadnemo, »moliti se« bogu od koga očekujemo, za uzvrat, bez pregovaranja, drugi oblik ljubaznosti, njegovu *uenia*. Taj glagol naravno ne označava ispoljavanje verske ljubavi u pravom smislu, *bhakti* koju taj glagol označava: rimska pobožnost ne sadrži izlive; međutim, strogom *precor, ueneror* u formulama dodaje izraz osvajačkog poverenja, koje nastoji da bude zavodljivo i očekuje da mu božanski primalac neće odoleti. To je verovatno bio, u religijskoj upotrebi, smisao iščezlog supstantiva **uenus*. Bez sumnje je ta reč primenjivana i na druge vidove istog stava: više magijska, više ograničavajuća u derivatu *uenenum* (**uenes-no-*), ona izražava *φίλτρον*, a isto tako i profana — i smatra se da je ženski šarm sa njegovom veštom primenom, i njegovom moći nad muškim partnerima, bio označen istom rečju kao *captatio* boga od strane čoveka. To objašnjenje je doduše hipotetično, ali i najverovatnije od svih koja su predložena. Taj **uenus* je personifikovan, i to u ženskom rodu koji je veoma pogodan za označavanje svih vrsta sila. Da li je to spontana evolucija? Ili smicalica da se dobije, u Rimu i u latinskom rečniku, ekvivalent za grčku čarobnicu Afroditu, ili njenu etrursku senku, Turan? Takav uticaj je više nego verovatan. Na jugu Italije, susrevši se isto tako sa Afroditom, Osci su joj dali drugačiji, ništa manje naučni prevod, koji je isto tako apstraktna imenica, *Herentas*, to jest od korena *her-* »hteti«, nešto kao latinsko *uoluptas* (pre nego *uoluntas*) polazeći od korena *uelle*. Treba dakle, već od prvih manifestacija Venere, pomišljati na Tuđinke, u krajnjoj liniji na Tuđinku, koja je bila njen izvor. U stvari, pre III veka, u Rimu je poznat samo jedan njen kult, pod imenom *Calua*, vezan za ženske draži u jednom od njihovih vidova koji je dugo vremena bio neosporan, kosi: ili u znak sećanja na gest matrona koje su žrtvovale kosu za vreme galske opsade da bi se napravili kablovi za mašine, ili je »za vreme Ankove vladavine«, u nadi da će se time omogućiti da kraljica i druge žene povrate kosu koju su izgubile za vreme jedne epidemije, podignut kip »Ćelavoj Veneri«, koja se možda može shvatiti i kao »Venera Ćelavih«[29]. Ali, izvan te stare i nejasne pobožnosti i, čini se, Obsekventa[30], među Venerama iz Lacija i Rima preovlađuje trojanska legenda: sa njima ćemo se kasnije sresti[31].

Fortunino poreklo je nepoznato. Ako se obično smatra da je ona došla među Rimljane iz drugih delova Lacija, to je zato što su stari kultovi te boginje, ugledniji od rimskih, zaista postojali u Prenesti i Anciju i što su uticali, barem prvi, na rimske. Ali to ne dokazuje da Rimljani nisu, nezavisno od toga, na svoj način pretvorili u božanstvo tu apstrakciju prozirnog imena, koja je oduvek bila tako prisutna u njihovom jeziku, a pre svega u smislu »dobra sudbina, sreća«. Ma šta bilo, ona nije prestala da prima nove, katkad živopisne kultove, pod posebnim nazivima koje je legenda kako-tako objašnjavala i čiji su repertoar davali stari. Sam pojam navodio je na takvo rasparčavanje[32]. Uticaj grčkih predstava o *Τύχη* u početku neverovatan, kasnije postaje izvestan, već od prvih helenističkih pesnika[33].

---

[28] *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, str. 13—64. Što se mene tiče, mislim da je udeo magije manji, a udeo osećanja veći nego što to smatra autor: vid. IR, str. 245—252. Schilling je umesno odgovorio na kritike (A. Ernout, P. Grimal) u: »Les origines de la Vénus romaine«, *Lat.* 17, 1958, str. 3—26. Latte je prihvatio (str. 183, n. 4) Schillingov stav, ali nije shvatio (recipročnu) vezu koju on uspostavlja između *ueneratio* i *uenia*; Schilling je precizirao stvari u »La relation *Venus-uenia*«, *Lat.* 21, 1962, str. 3—7. Najzad, na kritike i nove predloge koje daje Lejeune, Schilling je odgovorio u članku u *Hermesu* 93, 1965, str. 233—243 (vid. naročito, na uputima E. Larochea, značajnu korekciju smisla koji je Lejeune pripisivao hit. *wanzi*: ne »futuit«, nego »on zavodi«; valja isto tako preispitati tumačenje ved. *-vanas*). Upor. C. Koch, »Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venusverehrung« (1954), uneto u *Religio*, 1960, str. 39—93.

[29] Schilling, *op. cit.*, str. 65—66; upor. str. 83—89: »L'origine probable du culte de Vénus«. Pre toga F. Börtzler, RhM. 1928, str. 188—198, suviše negativan, i u trećem ogledu moje zbirke *Tarpeia*, 1947, str. 192—193. *Calua* je sasvim latinska reč i ima samo jedan smisao: »ćelava«; etimologija koju daje Latte, str. 186, n. 4, preuzimajući igru reči od starih (»die den Wunsch vereitelt«: prema glagolu **caluio, caluor* »tražiti izgovore; varati«) i suprotnost *Calua — Obsequens* koju tobože uspostavlja, veštačke su tvorevine. Nije mogućno ovde ispitati sve varijante Venere koje su dali Rimljani: Schillingova tumačenja (*Obsequens, Verticordia, Libitina*) za mene su zadovoljavajuća; upor. Ch. Picard, »Vénus funéraire et Libitina«, MEFR. 1939, str. 121—135.

[30] Dole, »Hronološko istraživanje«.

[31] Dole, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

[32] Gore, str. 56.

[33] Vid. pojedinosti u Latte, str. 176—183 (str. 176, o Fortuni Primigeniji iz Preneste, veoma sporno); str. 179, dobra psihološka zapažanja: »... Aber in den Römern ist dieses Gefühl für die Unsicherheit und Wandelbarkeit der irdischen Dinge nicht wirklich lebendig. Die Unberechenbarkeit des Geschehens, die in der griechischen Tyche einen unpersönlichen Ausdruck gefunden hat, ist hier eigentlich aufgehoben in jenem optimistischen Anspruch, der auch sonst römische Religiosität bezeichnet.« O aporiji »Fortuna primigenia puer Iouis«, vid. treći ogled u DL; o Fortuni i Mater Matuti, ME. III, str. 116—131.

III

BOGOVI NEPRIJATELJA

Sem u kratkim periodima, život u Rimu nije bio miran i ako je teško prihvatiti da je za vreme trećeg kralja on već imao dovoljno snage da uništi Albu i dođe na njeno mesto, izvesno je da je kraljevska vlast ostavila u nasleđe Republici ne samo veliku moć, nego i probuđeni nagon: *tu regere imperio populos...* Ratovi, pobede, osvajanja obogatili su svet rimskih bogova.

Oblici uključivanja bogova iz zauzetih ili porušenih gradova bili su bez sumnje još od početka mnogostruki, a i menjali su se, tako da sistematizacije koje su naknadno predložili naučnici iz poslednjih vekova Republike ne uzimaju u obzir neke slučajeve koji su međutim dobro poznati.

Najčuveniji i jedan od najstarijih je *euocatio*[1]. Rimljani su bili uvereni da se ceo grad nalazi *in alicuius dei tutela*. Stoga su se, pri kraju opsade, kada bi im se učinilo da će ga zauzeti, obraćali tim titularnim bogovima tradicionalnom formulom, *certo carmine*, da bi ih pozvali da napuste, da osude svoju sopstvenu zemlju i da pomognu napadaču, obećavajući im jednake ili veće počasti u Rimu (Macr. 3, 9, 2; Plin. N. H. 28, 18, prema Veriju Flaku): zato što su mislili da ne mogu pobediti bez preobraćanja tih bogova, ili pre *propter euitanda sacrilegia* (Serv. *Aen.* 2, 351), smatrajući da je *nefas deos habere captiuos*. Tada bi se prinosila žrtva, a pregled *exta* bi pokazao da li je rimski predlog prihvaćen (Macr. *ibid.* 9).

Makrobije prepisuje (*ibid.* 7—8) *carmen* iz *euocatio*, koja se jasno razlikuje od *carmen* iz *deuotio* u neprijateljskim gradovima (*ibid.* 9), ali pošto se njena primena koju on navodi odnosi na kasniji poziv, a kako neki smatraju nije ni izvesna kada su u pitanju božanstva koja štite Kartaginu, neki se ustežu da zadrže samu formulu, iako ona pokazuje prastaru simetriju koju nalazimo, na primer, u molitvama Tursi u iguviumskom obredniku: božanstva, a pre svega glavni bog, mole se naročito *ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis*, zatim *Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit.*

Obećavajući rimski kult koji će zameniti ukinuti kult na neprijateljskoj teritoriji, *euocatio* je postupak verskog prava i razlikuje se od magijskog i represivnog čina koji označava glagol *excantare* (*excantare fruges* n. pr. »premestiti dobru letinu sa tuđeg na sopstveno polje«). Najviše što može biti, kao i *deuotio*, to je predlog sporazuma koji pozivač smatra tako primamljivim za bogove kojima se obraća da i ne uzima u obzir njihovo odbijanje. Nema razloga da smatramo da nikada nije bilo drugačije, ali u isto vreme postaje verovatno da su tako pozivana samo božanstva koja su bila prihvatljiva za Rim, koja su bila zajednička — čak i kada je u pitanju *cognomen* — Rimljanima i njihovim neprijateljima ili koja je neko rano i pouzdano tumačenje, ili zvučna igra, poistovećivalo sa nekim rimskim božanstvom. Na isti način, često, vedski pesnik traži od Indre, na primer, da prezre, da napusti žrtvene darove drugih »arya« da bi prihvatio njegov: takav poziv upućen nearijevskim varvarskim bogovima, neshvatljiv je. Isto tako hetitski obred pozivanja koji su Ludvig Dojbner i Vsevold Bazanov lepo uporedili sa rimskim obredom[2] traži od bogova opsednutog grada da izađu trima putevima obojenim belom, crvenom i plavom bojom, a to pretpostavlja klasifikaciju bogova indoevropskog tipa, sa istim simboličkim bojama triju funkcija kao kod Indijaca i Iranaca[3]. U stvari, jedina pouzdano utvrđena *euocatio* koju navodi analistika jeste slučaj Junone Regine iz Veja koju je pozvao Kamil 396. godine, na kraju onog dugog i užasnog rata koji je bio stvaran, ali čiji je tok poprimio drugačiji vid zbog brzog epskog procvata: naime Junona Regina se već dugo vremena nalazila u Rimu, na Kapitolu, kada je njena vejska dvojnica — verovatno *Uni* — odgovorila na poziv i došla na Aventin. Slika je veličanstveno ulepšana, ali izmišljene ili ne, pojedinosti ipak otkrivaju svrhu obreda i duhovnog stanja onih koji su ga upražnjavali (Liv. 5, 21, 3—22).

Pošto je obećao Apolonu iz Delfa desetinu plena u znak zahvalnosti za njegova spasonosna proročanstva, kaže legenda, diktator se obratio boginji onih koji su bili pod opsadom: »I ti, Junono Regino, koja sada pomažeš Vejanima, molim te da pođeš za nama, pobednicima, u naš grad koji će uskoro biti tvoj i u kome te čeka hram dostojan tvoje veličine.« Vejani još nisu znali da su osuđeni na propast; »oni nisu znali da us ih već napustili njihovi sopstveni proroci i tuđinska proročanstva, da su bogovi već pozvani na podelu plena i da su drugi, pozivani iz njihovog grada zavetnim darovima, već gledali prema hramovima i novim boravištima koja su ih očekivala kod neprijatelja; ukratko, da proživljavaju svoj poslednji dan...« Kada je grad zauzet i opljačkan, a građani, *libera corpora*, prodati na licitaciji, Kamil je izrazio svoje carsko poštovanje boginji koja je tako lepo izdala svoje prve vernike (Liv. 5, 22, 4—7):

[1] Dokumentacija je prikupljena, sa ponekad sasvim ličnim interpretacijama, u: V. Basanoff, *Euocatio*, 1949, gl. I (»Doctrine des textes romains«) i II (»*Euocatio* dans la tradition«).

[2] Basanoff, *op. cit.*, gl. VI (»Formules hittite et romaine«).

[3] RIER, str. 45—49; IR, str. 218—223.

Mladi ljudi izabrani među celokupnom vojskom, oprana i očišćena tela, u beloj odeći, bili su određeni da prenesu u Rim Kraljicu Junonu; oni pobožno uđoše u hram. Ustezali su se da dodirnu rukom kip, jer su etrurski običaji to pravo davali samo svešteniku iz određene porodice. Tada jedan od njih, bilo u božanskom nadahnuću, bilo u mladalačkoj šali, reče boginji: »Hoćeš li da dođeš u Rim, Junono?«, a svi drugi uzviknuše da je boginja, pokretom glave, odgovorila potvrdno; kasnije se čak dodaje da su je čuli kako odgovara: »Hoću«. U svakom slučaju, priča se da su je lako podigli sa mesta, da je ona, laka i predusretljiva, pratila one koji su je nosili i da je netaknuta postavljena na Aventin, njeno večno boravište, gde ju je pozvao zavetni dar rimskog diktatora i gde je sam darodavac, Kamil, zatim osvetio njen hram...

Ali dostojna *euocatio* nije bio jedina, pa čak ni uobičajena sudbina bogova pobeđenih gradova: pobeđeni sa njima, oni su zavisili od volje generala i rimskog naroda. Obzir iz koga je, prema Makrobiju i Serviju, proistekla *euocatio — quod nefas aestimarent deos habere captiuos; propter uitanda sacrilegia* — opovrgava jedna činjenica: *sacellum Mineruae captae*, »na mestu gde Celij počinje da se spušta ka dolini i gde put više gotovo da i nema padine«. Među objašnjenjima toga imena koja daje Ovidije, samo jedno je prihvatljivo, ono koje ostavlja reči *capta* njeno uobičajeno značenje (F. 3, 843—844): »... Ili možda zato što je ona došla u Rim kao zarobljenica, posle potpunog pokoravanja stanovnika Falerija, kako ukazuje jedan drugi natpis? I taj surovi epitet dovoljno dokazuje da se prema boginji, godine 241, prilikom poslednjeg i konačnog zauzeća Falerija (Liv. *per.* 20), nije postupalo kao prema vejskoj Junoni, nego prema zakonima pobednika[4]. Taj zakon će ostati uvek na snazi i čak će postati stroži, uporedo sa udaljavanjem rimskog osvajanja od susednih i bliskih zemalja. Tertulijan će se zbog toga zgražati *(*Nat.* 2, 17): »Rimljani su počinili toliko svetogrđa koliko imaju trofeja, oni su pobeđivali bogove koliko i narode: dovoljan dokaz su otete figurice.« A Digesta (II, 7, 36) će to racionalno, hladno objasniti: »Kada neprijatelj zauzme neko mesto, sve stvari u njemu prestaju da budu *religiosa* ili *sacra*«. Ali već je Plaut (*Amph.* 258) ovako opisao kapitulaciju: *deduntque se, diuina humanaque urbem et liberos*, što nalazi odjeka kod Tita Livija, u formuli koju on prepisuje na samom početku svoga dela (I, 38, 1—2), povodom predaje Sabinjana iz Kolacije: kralj Tarkvinije pita: »Da li ste vi predstavnici i glasnici poslati od naroda Kolacije da se predate, vi i narod Kolacije? — Jesmo. — Da li je narod Kolacije slobodan da raspolaže sobom? — Jeste. — Da li predajete, vas i narod Kolacije, grad, teritoriju, vodu, granice, hramove, nameštaj, sve božje i ljudske stvari, mojoj vlasti i vlasti rimskog naroda? — Predajemo — A ja preuzimam ono što mi je predato«.

Tim *sacra* koje su im predate u vlasništvo, Rim i njegovi poglavari slobodno su raspolagali, bez drugog ograničenja osim verskih obzira koje su mogli osećati. Doduše, u velikom broju slučajeva kultovi su iščezli sa uništenjem, fizičkim ili pravnim, onih koji su ih upražnjavali. Bilo da su u pitanju države ili *gentes*, Rim je tada samo proširivao na te spoljašnje slučajeve običaj koji je potiskivao sitnije *sacra priuata* zajedno sa gensom kome su pripadale. Ali, kao što je jedan drugi običaj naveo državu da se umeša da bi spasla bilo važne *sacra gentilicia* koje su pripale državi, bilo *sacra publica* čije je svetkovanje bilo povereno gensovima, pobednički Rim, koji je suvereno raspolagao svetinjama pobeđenih, mogao je da ih spase. Arnobije (3, 38) kaže da su Rimljani obično delili na dva dela kultove osvojenih gradova: jedan je razdeljivan, *priuatim*, rimskim porodicama, drugi je priključivan uz *sacra publica*, a ponekad poveravan porodici pobedničkog generala.

Kasnije, kada je postao carski, Rim je iznijansirao svoje odnose sa pobeđenim narodima, i potencijalni kipovi njihovih bogova su se namnožili. I dalje je često ispoljavana neumoljivost: posle zauzeća Kapue, koja je zasluživala strogu kaznu, svi kipovi iz ratnog plena odneti su pontificima da oni odrede koji su sveti a koji profani (Liv. 26, 34, 12): nijedan nije ostao u gradu. Ali Rim je okončavao i druge ratove u uslovima koji su protivnika pokoravali, ostavljajući mu u isto vreme izvesnu slobodu, a i tu je bilo stupnjeva: bio je stari običaj, kaže Tit Livije (28, 24, 7) — povodom jednog milostivijeg Scipionovog ponašanja u Španiji —, da se jedan narod ne smatra pokorenim, i da se sa njim ne postupa kao sa pokorenim, sve dok ne preda sve svoje božanske i ljudske stvari, vrati taoce, preda oružje i primi garnizone u gradove, sem kada je sa njim zaključen sporazum o prijateljstvu ugovorom ili ravnopravnim udruživanjem. *Foedus, leges aequae* ostavljali su dakle *sacra* na mestu; *ciuitates foederatae* su ostajale nezavisne u verskom pogledu i, sve dok ne bi prešle, milom ili silom, u *ciuitas Romana*, njihovi bogovi su smatrani tuđim: takva je ostala Fortuna iz Preneste, i Senat nije dozvolio Jutaciju, pobedniku u prvom punskom ratu, da joj se obrati za savet, zato što se državom smelo upravljati samo domaćim, a ne i stranim sredstvima za traženje saveta od bogova, *patriis, non alienigenis*[5]. Kada bi stekli pravo građanstva, iako nisu bili uključeni u rimski državni kult, kultovi saveznika bi potpali pod nadležnost pontifika. To staro načelo su, za vreme Tiberija, iskoristili stručnjaci za sveto pravo da reše jedan delikatan problem. Za vreme Livijeve bolesti, vitezovi su obećali zavetni dar Fortuni Ekvestris; no, kaže Tacit (*Ann.* 3, 71, 1—2), ako je Fortuna imala mnogo hramova u Rimu, nije ih imala pod tim imenom; ali im je palo na um da postoji jedan u Anciju (možda jedna varijanta koja se razlikovala od dve čuvene Fortune u tome gradu, ili jedna od njih?), i setili su se »da su svi italski kultovi, hramovi, kipovi bogova *iuris atque imperii Romani*«; i u Ancij je poslat dar tih vitezova. Kada je pronađena gipka formula za municipij, koji je toliko obećavao, verski pravilnici su se menjali prema pravilnicima te institucije, a *curatio sacrorum*, ili samo taj *curatio*, čak i u najgorim slučajevima, ostajao je u nadležnosti magistrata. Ovaj konzervativizam, koji je u najmanju ruku bio pristrasan, predstavljao je politiku pon-

[4] Basanoff, *op. cit.*, str. 50—52. Pozivanje drugih falerijskih božanstava 241. godine, naročito Junone Kuritis, samo je pretpostavka.

[5] Val. Max. I, 3, 2; vid. DL. str. 79, n. 1.

tifika: Fest određuje *municipalia sacra* kao »one koje su određeni narodi oduvek upražnjavali, pre nego što su dobili *ciuitas Romana*, i za koje su pontifici želeli da ih oni i dalje poštuju i upražnjavaju u tradicionalnim oblicima« (str. 273—274 L[2]).

Pravna i politička domišljatost rimskih poglavara i sveštenika umela je da pronađe, u posebnim slučajevima, najcelishodniju proceduru, ali nam je malo tih procedura poznato. Kada je ugušena pobuna Latina, 338. godine, voleli bismo da znamo kakva je bila sudbina svetinja svakog od pobeđenih gradova prema kojima se, osim Velitre, Tibura i Preneste, dosta blago postupalo; ali, iako kaže da je za svaki grad postojao poseban izveštaj i poseban dekret, Tit Livije ukazuje samo na političke i vojne odredbe, na ancijske lađe koje su bile konfiskovane da bi se njihovim kljunovima ukrasila tribina na Forumu. Pominje se samo sudbina Junone Sospite, iz Lanuvija: »Dato je pravo građanstva stanovnicima Lanuvija i vraćena su im njihova *sacra*, ali uz odredbu da su svetilište i sveto drvo Junone Sospite zajednički građanima Lanuvija i rimskom narodu« (Liv. 8, 14, 2). Ova originalna kombinacija, neka vrsta *communicatio sacrorum* u kojoj je municipij ostao *Junonia sedes* (Sil. Ital. 8, 360), imala je neobične posledice. Čuda koja su se pojavila u hramu bila su najavljena u Rimu, koji je odlučivao o okajavanju: u godinama koje je Hanibal proveo u Italiji bilo je više čuda, od kojih su sva bila brižljivo neutralisana, a koja su dokazivala da se boginja koja je pripojena na licu mesta interesovala za zbivanja u metropoli. U vreme Cicerona, najviši magistrat u Lanuviju, koga su nazivali i diktatorom, bio je rimski građanin, stanovnik Rima, njegov štićenik Milon; kada je Milona zadesila sreća, ili nesreća, da sretne Klodija, 18. januara 52. godine, u tri sata posle podne, nedaleko od Bovile, i kada su njegovi robovi, bez njegovog naređenja i bez njegovog znanja, ako je verovati advokatu, iskoristili tu priliku da konačno onemoguće neobuzdanog demagoga da nanosi štetu, on je, ne znajući ništa o tome, bio na putu za Lanuvij — *iter sollemne, legitimum, necessarium* — gde je trebalo da imenuje Junoninog flamina (Cic. *Mil.* 27; 46). Ali nije se sve svodilo na te formalnosti, koje su obavljali ljudi nižeg ranga. Svake godine, verovatno posle stupanja na dužnost, konzuli su prinosili žrtvu toj Junoni (Cic. *Mur.* 90); doduše, u to vreme, primer je plebejac P. Licinije Murena, lanuvijski *honestissimum municipium* davao je Rimu konzule, sve dok mu nije dao, sa Antonijem Pobožnim, cara. *Sacerdotes Laniuini*, izabrani među rimskim vitezovima i slični *sacerdotes Tusculani*, poznati su iz natpisa (CIL. IX 4206—4208, itd.). *Modus vivendi* iz 338. nije sprečio Rimljane da priželjkuju da imaju na sopstvenom tlu predmet iz kondominijuma koji se nalazio na šest milja od njih. Godine 194. C. Kornelije Ceteg sagradio je boginji, pod romanizovanim imenom Sospita, na Zelenom trgu, hram koji je bio obećao tri godine ranije, u Cisalpini, za vreme rata protiv insubrijskih Gala (Liv. 32, 30, 10; 34, 43, 3), i u kome je boginja poštovana u ratničkoj spremi. Verovatno je taj rimski hram, a ne hram u Lanuviju, bio predmet jedne pustolovine koja lepo osvetljava oblik religioznosti koji je vladao u Rimu početkom prvog veka pre naše ere: godine 90, Cecilija Metela, kći pobednika nad Balearcima, izjavila je da je u snu imala velike muke da svojim molitvama zadrži Junonu Sospitu koja je htela da napusti svoj hram; uprljale su ga sramne radnje, u njemu su matrone na najogavniji način prodavale svoje telo, a uz to se i jedna kučka oštenila u podnožju boginjinog kipa (Jul. Obs. 55). Stoga je, po nalogu Senata, konzul L. Julije Cezar obnovio građevinu (Cic. *Diu.* I, 4). Treba li shvatiti da je hram tada bio tako oronuo da se u njemu događalo ono što se obično zbiva u mračnim kutovima velikih gradova?

IV

BOGOVI TRGOVACA

Već na kraju kraljevskog doba, kada se Rim, proširen, otvorio za priliv sasvim raznorodnog stanovništva, u njega je prodro veliki broj kultova. Svaka porodica stizala je sa svojim bogovima i privatno ih poštovala. Taj običaj se nastavio tokom cele Republike: numizmatika pokazuje da su Fonteji, poreklom iz Tuskula, bili privrženi Dioskurima; da su Toriji i mnoge druge porodice iz Lanuvija bili privrženi Junoni iz toga mesta. Ne samo da administratori zvanične religije u toj vernosti nisu nalazili ništa neprilično, nego su je i priželjkivali. Iz tog staranja proizašlo je više kultova: događalo se da se država aktivnije zainteresuje za obrede koje je tolerisala i da ih, u nedostatku potpunog odomaćivanja, pravno prizna i dodeli im mesto za upražnjavanje izvan pojedinačnih kuća.

Da Varonov sabinizam nije naknadno ispravio stvari, Aureliji bi tako uveli boga Sunca, koji se nije nalazio na starom prazničnom kalendaru: »Smatra se, kaže Fest (str. 120 L[2]), da je porodica Aurelija, koja je bila sabinskog porekla, tako nazvana po suncu, zato što joj je rimski narod dao o trošku države zemljište da prinosi žrtve Suncu; oni su nazvani, po jednom derivatu sunčevog imena, *Auselii*«, — i ta oznaka svakako potiče od Varona koji (L. L. 5, 68) smatra da je *ausel* sabinsko ime sunca (*Sol ausel* je sasvim verovatna korekcija nečitkog *solauel* u rukopisima). Ali ne čini se da se taj plemenski kult razvio. On bez sumnje nije u vezi sa *pulvinar Solis*, svetim mestom koje se nalazilo na Kvirinalu, kraj Kvirinovog hrama (Varr. *ibid.* 5, 52); označavanje toga mesta kao *pulvinar* »uzglavlje«, pominjanje imena večernje zvezde u natpisu koji se tu nalazio u vreme Kvintilijana (I, 7, 12) pre je upućivalo na grčko poreklo.

Ali moglo se dogoditi da se jedan od tih plemenskih kultova, koji je postao suviše važan i zaista od javnog interesa, ne samo odomaći, nego i da postane državni. Poznat je samo jedan primer toga procesa i to izuzetno obeležje je učinilo sumnjivom u očima mnogih kritičara priču istoričara o

prenošenju, ali je smisao, ako ne i okolnosti evolucije, jasan. Evo kako je Herkul postao važan bog u rimskoj državi[1].

Na širokom izlazu iz doline Velikog cirka, ka Tibru, jedno gotovo na sredini, ispred Palatina (*per ima montis Palatini*, Tac. *Ann.* 12, 24), drugo u samom podnožju Aventina, dva mesta su po legendi i kultu bila vezana za slavnog putnika iz grčke mitologije, Herkula: područje Trojnih vrata i područje velikog žrtvenika, najznačajnije u istorijskim vekovima Rima. Oba su svoj glavni spomenik namenila samome junaku: *templum Herculis Victoris*, pored Vrata, bio je sagrađen sasvim blizu žrtvenika Jupitera Inventora, podigao ga je Herkul, a Žrtvenik su podigli, povodom njegove pobede nad Kakom, ili Euandar, ili opet Herkul, ili njegovi drugovi koji su ostali u Italiji. Tako je još i pre nastanka Rima Herkul posvetio njegovo područje.

»Herkul i Kako«, ova imena nas podsećaju na lepu knjigu Mišela Breala, zastarelu, ali veoma inteligentno napisanu (1863): to je bilo herojsko, zanesenjačko razdoblje u indoevropskim studijama. U stvari, legenda o njihovom ne baš prijateljskom susretu nije bila mnogo stara kada joj Vergilije daje pojačanje svojom umetnošću. Ona je, sa svojim varijantama, samo jedan od oblika koji poprima legenda koja je bila popularna među italskim Grcima[2]. Dok je Herakle prelazio preko poluostrva sa govedima koja je uzeo, negde na zapadu, od Geriona, Sunčevog pastira, neki nepromišljeni ljudi su hteli da mu ih otmu. U Krotonu je bio neki Lakin ili Lakinije: Herakle ga je ubio, a u isto vreme, slučajno, i Krotona, koji je bio zet toga razbojnika i koji je hteo da spreči krađu; kao naknadu, pobednik je obećao da će jedan moćni grad nositi Krotonovo ime (Diod. Sic. 6, 24, 7). U Lokridi je lopov bio isti kralj Lakin, a nevina žrtva opet, eponim toga grada, Lokro (Conon *Narr.* 3). Jedna od tih priča adaptirana je na obalama Tibra a uloga zlog junaka poverena je Kaku, starome liku za koji se gotovo i ne zna šta mu je Vergilije namenio. Što se tiče imena koje je Herakle dobio u Rimu (*Hercles*, zatim *Hercoles*, zatim *Hercules*), ono se svrstava i u deformacije koje uočavamo u Italiji (etrur. *Her(a)cle, Hercla, Erkle*; u srednjoj Italiji *Hercle*; osk. *Hereklos*; sabel. *Herc(o)lo-*), ali ne ukazuje na svoj pravi izvor.

U stvari, ne može se ništa reći o poreklu Herkulovih svetilišta. Kvart u kome se ona nalaze, *Forum Boarium*, bio je aktivni trgovački centar; okružen sa tri strma brežuljka — Aventinom na jugu, Palatinom na jugoistoku, Kapitolom na severu — on je bio raskrsnica dva glavna puta koji su Rimu obezbeđivali njegovu moć: vodenog puta, Tibra, kojim su dolazile lađe koje su pristajale u Ostiji, i kopnenog puta koji je, preko mosta *pont Sublicius*, Velabra i Subure, povezivao srednju Italiju i Sabinu sa primorskom Etrurijom. Delom sagrađena na močvarnom tlu, ta unutrašnja luka veoma rano je počela da vrvi jednom od onih kosmopolitskih gomila koje

[1] Osnovna knjiga ostaje: J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 1926. O Heraklu u Velikoj Grčkoj, vid. M. Detienne, »Héraclès, héros pythagoricien«, RHR. 158, 1960, str. 19—53.

[2] Bayet, *op. cit.*, str. 154—182.

unose živost u sve velike trgovačke centre. Herkul je tu došao, i to verovatno više puta, sa svojim vernicima iz italskih gradova[3].

Do poslednjih godina IV veka, kult Velikog žrtvenika bio je privatni kult koji je pripadao rodu Potitija, sa kojim je bio povezan, kao podređen, rod Pinarija — dva *gentes* čije je poreklo nepoznato, ali za koje nema razloga da ih smatramo tuđim niti da sumnjamo da su *gentes*[4]. Legenda je i njihovu moć pripisivala samom Herkulu. Dokaz starosti kulta, manje upečatljiv, ali vredan pažnje, bila bi glinena statua *Hercules fictilis*, koja je predvodila kultove: pripisivali su je istome umetniku kao i Kapitolskog Jupitera, Etrurcu Volki (Plin. N. H. 35, 157); ali kritičar mora da predvidi mogućnost da to vredno delo nije bilo napravljeno za mesto koje je krasilo: u mnogim etrurskim gradovima, pre svega u Veju, pokradene su i opljačkane ne samo dragocenosti nego i bogovi. Ma šta da je bilo u početku, godine 312. sve se promenilo, i mi bismo želeli da znamo u kakvim je uslovima došlo do te promene[5]. Analističko predanje kaže da je cenzor Ap. Klaudije naterao Potitije da ustupe državi svoj *familiare sacerdotium* uvodeći robove u javne obrede. On je to odricanje kupio po povoljnoj ceni od 50.000 asa, kaže Fest. Bogu se nije dopala ova trgovina u kojoj on nije bio dobitnik, ili se naljutio zbog otkrivanja svojih tajni: Ap. Klaudije je oslepeo a svi članovi porodice prodavca te godine su umrli (Liv. 9, 29, 6; Dion. I, 40, 5; etc.). Ali božji gnev se ograničio na te dve kazne: od tada je gradski pretor, svake godine, u ime Rima, prinosio na žrtvu vola (ili junicu) na Velikom žrtveniku.

Koji se stvarni događaj krije iza ove priče? Neki misle da je glavno, procedura, izmišljeno i da treba smatrati, izvrćući redosled, da je država preuzela kult zato što se porodica koja je bila njegov vlasnik ugasila: država se, kao što je poznato (Cic. *Leg.* 2, 47; upor. 2, 22), starala da važna *sacra priuata* ne iščeznu sa onima koji ih održavaju, i ovde je izvršila *usucapio pro herede*. Ipak, teško je objasniti, u ovom slučaju, zašto je jednom tako običnom događaju pridodato tako dramatično tumačenje koje je unelo pojam prodaje. Stoga drugi smatraju, na primer Žan Baje, da je u stvari došlo do prenošenja sa porodice na državu, bilo putem *communicatio sacrorum*, bilo, pravno, putem *in iure cessio*; ali razlozi za ovu operaciju, koja je ipak bila neobična, nisu jasni. Predanje pripisuje inicijativu cenzoru, smatrajući da je

[3] Postoji jedna feničanska teorija, koju je do sada bilo teško prihvatiti, a koju su otkrića u Pirgu (dole, str. 665—667) potvrdila: D. van Berchem »Hercule-Melqart a l'Ara Maxima«, *Rendiconti della Accademia Pontificale* 32, 1959—1960, str. 61—68; A. Piganiol, »Les origines d'Hercule«, *Coll. Lat.* 58, t. 2 (= *Hommages à Albert Grenier*), 1962, str. 1261—1264; R. Rebuffat, »Les Phéniciens à Rome«, MEFR. 78, 1966, str. 7—48; D. van Berchem, »Sanctuaires d'Hercule-Melqart«, *Syria* 44, 1967, str. 73—109, 307—338 (nisu uverljivi tumačenje *Potitii* kao »opsednuti bogom« i semantičke analogije, ali, u Dodatnoj napomeni, autor sa priličnom pouzdanošću prepoznaje Veliki žrtvenik na jednom Antoninovom medaljonu i na medaljonu i asu imperatora Karakale).

[4] J. Carcopino, u ogledu inspirisanom Bayetovom knjigom, koji je preštampan (str. 176—206) u *Aspects mystiques de la Rome païenne* 1941, smelo tumači imena *Potitii* i *Pinarii* igrama sa grčkim rečima i jezikom misterija: *ποτίξων* »peharnik«, *πεινῶντες* »željan (životne hrane«).

[5] Bayet, *op. cit.*, str. 263—274.

porodica samo prihvatila. Baje predlaže objašnjenje koje je samo po sebi verovatno, iako možda suviše strogo »ekonomsko«: kult Velikog žrtvenika, iako privatan, već se otvarao ka javnosti uvođenjem desetine, o kojoj će uskoro biti reči. Kako se kult razvijao, država je osećala potrebu da ga kontroliše, a vlasnici, nalazeći da je teret sve teži, — desetina je prinošena na žrtvu bogu i od nje se oni nisu bogatili —, sa olakšanjem su prihvatili predlog koji im je upućen[6].

Godišnji praznik Velikog žrtvenika, smeštenog u jednom gaju, sa kapelicom u kojoj se nalazio stari kip, svetkovao se 12. avgusta. On se može rekonstruisati naročito kroz opis Euandrove žrtve koji daje Vergilije u osmom pevanju *Eneide* (268—305), ali i drugi podaci potvrđuju njegove najzanimljivije crte. Obred je proglašen grčkim (Serv. *Aen.* 8, 276): prinosilac žrtve dela gologlav (Macr. 3, 6, 17, prema Varonu; Serv. II, *Aen.* 8, 288), sa vencem od lovorika ubranih na Aventinu (Serv. *Aen.* 8, 276), a žene su isključene (Macr. I, 12, 28, Plut. Q. R. 60), kao što je slučaj i sa mnogim Heraklovim kultovima. Međutim, oblik samog prinošenja žrtve je originalan: obredi su raspoređeni između jutra i večeri, pošto se žrtvena životinja prinosi pre podne, a *exta* krajem dana, uz pesme i himne, posle ophoda pod svetlošću baklji (Verg. *Aen.* 8, 281—305); ovaj veliki vremenski razmak ne ulazi u rimsku definiciju *inter exta caesa et porrecta*, koja se uostalom primenjuje, kada je u pitanju kult, samo u jednoj prilici, za vreme letnjih Vinalija. Suprotno običaju koji je vladao u Rimu, (*praefatio* Janusu, ili Janusu i Jupiteru, itd.), prilikom prinošenja žrtvi Herkulu nije se prizivalo nijedno drugo božanstvo (Plut. Q. R. 90, prema Varonu). Najzad, dok je postojala duga, ali tačno određena lista namirnica koje su se prinosile drugim bogovima, Herkul je mogao da jede i pije sve: *Herculi autem omnia esculenta, poculenta* (Fest, str. 358 L^2), i ta proždrljivost, koja odgovara legendi, obuhvatala je i učesnike u kultu, pošto su oni, kaže Varon (L. L. 6, 54), jeli na licu mesta celu životinju, čak i kožu (Serv. II *Aen.* 8, 183), kao što su se za vreme nestašica jeli kaiševi.

Ali, više nego godišnjom ceremonijom Veliki žrtvenik se odlikovao prinošenjem desetine, koja kao da nije imala neko posebno vreme. I ona je imala najbolje jemstvo u legendi: u jednoj varijanti pustolovine sa Kakom, njegov protivnik Rekaran je, na Velikom žrtveniku, posvetio (*profanauit*) desetinu svoje stoke, iz čega je proizašlo *ut Herculi decimam profanari mos esset* (Aur. Vict. *Or.* 6, 5—7); ili je sam Herkul to pokazao Potitiju i Pinariju, posvećujući (uvek *profanasset*) desetinu volova koje je oteo Gerionu i koje je odveo u Arg (Fest. str. 343 L^2)[7]. U svakom slučaju desetina je uvedena i dosta je doprinela ugledu toga žrtvenika i toga kulta. Sačuvani su živopisni primeri, koji nas uranjaju neposredno u »život ljudi koji nisu bili slavni« u Rimu. Masurije Sabin je, u drugoj knjizi svojih *Memorabilia*, pripovedao, a Makrobije (3, 6, 11) je to sačuvao: M. Oktaviju Hersenu (Herenu?), koji je u prvoj mladosti bio flautista, to zanimanje je dosadilo i

[6] Fest. str. 391 L^2 (»*sine sacris hereditas*«) lepo objašnjava kako su privatni kultovi mogli biti, u novčanom pogledu, težak *incommodum*.

[7] O *profanus, profanare*, vid. gore, str. 143, n. 3.

on je počeo da se bavi trgovinom. Stekao je bogatstvo čiju je desetinu posvetio Herkulu. Kasnije, kada je jednom putovao zbog poslova, napali su ga pirati, on se hrabro odupro i izašao kao pobednik. Herkul je, u jednom snu, izjavio da ga je on spasao. Tada je Oktavije dobio od magistrata mesto na kome je podigao hram i kip i, u natpisu koji je urezan, boga nazvao *Victor*[8].

Važna reč u ovoj priči svakako je *mercaturam instituit*: ovaj mladi umetnik postao je, ako se tako može reći, Herkulov štićenik i dužnik onoga dana kada je, odbacivši svoju umetnost, postao trgovac. Takva je bila vokacija toga boga. Pošto su ga uveli, Grci koji nisu bili ni filozofi ni pesnici, nego trgovci, njegove vrline, njegovi primeri, njegove sklonosti, škola energije u koju je predanje pretvorilo njegov zemaljski život, prirodno su se usmerili ka preduzimljivom i pogibeljnom načinu života njegovih poklonika. Kao i Herakle, oni su obilazili svet: stoga se Herkulu prinosi žrtva *propter uiam, quod est proficiscendi gratia* (Fest. str. 334 L²). Kao i Herakle, svako od njih je sledio svoju pustolovinu, sa bezbrojnim epizodama, obeleženu teško ostvarenim uspesima, ispresecanu smelim borbama na kopnu i moru: stoga se Herkul poštuje pod imenom *Victor* u kome se naslućuje možda grčki *καλλίνικος*, a koje obuhvata kako savladane prepreke tako i odbijene napadače; i pod imenom *Inuictus*, nepobedivi. Kao i Herakle, oni su donosili sa drugog kraja sveta bogatstva koja su bila isto tako teško stečena i dopremljena kao i Gerionova goveda: stoga se Herkulu prinosi desetina svega što je stečeno, spaseno, prikupljeno.

Ostatak je došao kao pride. Kada se generali budu zainteresovali za Herkula i posvećivali mu, isto tako, desetinu svoga plena, stara ideja o trgovini će, doduše, ostati — zar bitka nije velika pustolovina koja obogaćuje? —, ali će biti začinjena svim onim što je jedan vojnik, pre nego trgovac, mogao da nađe u snazi i hrabrosti, u toljagi i Razbijaču: može li se ograničiti domet jednog zračenja koje je helenizam proširio na najrazličitija zanimanja? U stvari, više Herkulovih manjih svetilišta koja su se tokom godina namnožila podigli su uspešni i obrazovani generali: godine 187, po povratku sa pohoda u Etoliju, M. Fulvije Nobilior je sagradio, između Cirka Flaminija i Tibra, zajednički hram Herkulu i Muzama (Cic. *Arch.* 27; Serv. II, *Aen.* I, 8; Plut. Q. R. 59; itd.), u kome su se ljudi divili kipu Herkula sa lirom i kipovima devet Muza, od terakote, Zeuksidovim delima (Plin. N. H. 35, 66), a koji je Avgustov tast, L. Marcije Filip[9], rekonstruisao i dodao mu portal, pravi muzej grčkog slikarstva. Veliki Pompej je obnovio *templum Herculis Pompeiani*, blizu Velikog cirka (Vitr. 3, 2, 5; upor. Plin. N. H. 34, 57: *aedes Pompeii Magni*), čije je stubove Vitruvije smatrao suviše razmaknutim, što je nevažno, ali čije je ime značajno, pošto kako se čini pretvara boga u neku vrstu čovekovog ličnog zaštitnika. Sam hram Herkula Viktora, okrugli hram koji je rekonstruisan 213. godine, posle velikog požara koji je opustošio ceo kvart, imao je svoju ulogu u trijumfu, toj izuzetnoj ceremoniji koja je slavila, u nekoj vrsti apoteoze, ličnu hrabrost,

[8] Latte, str. 15, n. 2; tu ćemo naći druge, epigrafske primere.

[9] Sem ako to nije njegov sin, br. 77 u plemenu Marcija u RE (on je br. 76).

kao i sreću pobedničkog vođe: povorka koja je išla od Marsovog polja do Velikog cirka da bi stigla u *Sacra Via* i na Kapitol, prelazila je prvo preko Volujskog trga (*Forum Boarium*) i prolazila ispred hrama; Herkulov bronzani kip, jedno od Mironovih remek-dela, prekrivan je veličanstvenom odorom i stavljan na prag, da bi učestvovao u opštem oduševljenju.

U tom IV veku u kome se dogodilo toliko neobičnih stvari, Herkul je u dve prilike ispoljio svoju dvostruku prirodu: prihvaćen od strane Rimljana, a ipak tuđ, čak možda, kao što je pokazao Baje, utoliko više tuđ ukoliko je poznavanje grčkih stvari više osvetljavalo običaje kosmopolitske luke. S jedne strane, kada je Rim, u trećoj trećini veka, izdao prvi novac, Herkul se, uprkos svom grčkom imenu, našao na četvrtini asa (*quadrans*). S druge strane, početkom veka, prvi kolektivni leksistemij, veliki trenutak u razvoju grčkog običaja, povezao ga je sa Dijanom koja je bila izjednačena sa Artemidom, da bi predstavljao jedan od tri para koja su »mirovala« na trima veličanstvenim posteljama (Liv. 5, 13, 6).

Herkul, koga su na rimske obale doneli grčki trgovci, za njih nije bio bog trgovine, nego pre bog energije koju je iziskivao njihov poziv. Pravi bog trgovine je Merkur, koji je ostao čvrsto vezan za delatnost koju je nosio u svome imenu. Nije mogućno odrediti odakle je potekao: na jednoj hidri iz okoline Kapue nalazi se posveta *Mirikui* (Vetter, n° 136), a na prilično brojnim komadima pehara, u Falerijima, ispisane su reči *tito(i) mercui efiles* (Vetter, n° 264) »edili — ovde verovatno službenici na trgu — Titu Merku«, sa neobjašnjivim imenom čoveka ispred imena boga. Tako je, izvan Rima *u* u *Mercu-rius* potvrđeno, dok rimski latinski poznaje samo konsonantsku osnovu *merx*; iz toga se zaključuje, možda olako, da ime nije rimsko, nego pozajmljeno. U svakom slučaju, kult je star, a po predanju je čak nastao, kao i kult trijade Cerera, Liber, Libera, odmah po izgonu Tarkvinija. Tit Livije ukazuje na osvećenje *aedes Mercuri* u Velikom cirku na dan majskih Ida 495, iste godine kada je Superbus umro u izgnanstvu u Kumi (2, 21, 7), a dve godine pre uvođenja kulta plebejske trijade (493); on napominje da je tada izbio sukob između plebsa i patricija: narod, da bi uvredio konzule, poverio je brigu o obredima jednom centurionu (2, 27, 5—6). Okolnosti uvođenja pokazuju da je Merkurov kult već tada bio vezan za trgovinu, a naročito za snabdevanje: pre plebejske uvrede, Senat je odlučio da će onaj konzul kome narod bude poverio osvećenje ujedno i upravljati letinom (*annona*) i uređivati *mercatorum collegium*.

Neposredno ili posredno (preko etrurskog *Turms*), grčki Hermes je svakako iza Merkura, i to su dobro shvatili Rimljani koji su ga, na prvoj kolektivnoj gozbi bogova (399), povezali sa bogom mora Neptunom-Posejdonom da bi formirali jedan od tri para koji je u njoj učestvovao. Ali Hermes koga je on predstavljao dugo vremena je bio, strogo uzevši, samo pokrovitelj *negotiorum omnium* (Fest. str. 251 L²). Takav se pojavljuje pred gledaocima, sa nezgrapnim trgovačkim rečnikom, i u prvim stihovima *Amfitriona*, iako *negotium* čiji je on pokrovitelj u komadu nema ničeg, ili gotovo ničeg trgovačkog:

Ut uos in uostris mercimoniis
emundis uendundisque me laetum lucris
adficere atque adiuuare in rebus omnibus...

Čak ga i Ovidije koji, u *Kalendaru praznika* (5, 663—692), priziva prvo jednog Merkura koji je Hermes u svoj njegovoj opštosti, odmah svodi na njegove rimske dimenzije da bi opisao obrede za vreme njegovog praznika na dan majskih ida. »Svi oni, kaže on, kojima je zanimanje da prodaju robu prinose ti tamjan i mole te da im obezbediš dobit.« Trgovac, dakle, toga dana puni posudu vodom sa »Merkurovog izvora«, blizu Kapenskih vrata: u tu vodu umače lovorovu granu, prska svoju robu, kvasi kosu i, »glasom koji je navikao da obmanjuje«, moli boga da mu oprosti ranije laži kao i buduće prevare: »Učini samo da steknem dobitak, a preko tog dobitka i radosti! Učini da se radujem što sam kupcu svašta napričao!«

V

PRVI GRČKI BOGOVI

Jednoga dana, jedna stara tuđinka donese Tarkviniju Oholom devet knjiga koje, kaže ona, sadrže božanska proročanstva, i predloži da mu ih proda. Kralj upita za cenu. Ona odredi tako visoku cenu da kralj pomisli da pati od staračkog ludila i počne da se smeje. Žena izvadi pokretno ognjište, na njemu spali tri knjige i upita kralja ne želi li da za istu cenu kupi šest preostalih. Kraljevo veselje se udvostručuje. Žena spali još tri knjige i, nepokolebljiva, predloži mu da kupi, opet po istoj ceni, tri poslednje. Pred tolikom samouverenošću, Tarkvinije se uozbilji, razmisli, i kupi bez pogađanja. Žena iščezne, ostavivši tako Rimu, posredstvom kratkovečne Etrurkinje, jedan od velikih instrumenata njegovog verskog istraživanja: *libri Sibyllini*, kojima, kao nekom proročanstvu, imaju pristupa samo duumviri, zatim decemviri, zatim kvindecemviri kada državu uznemiri neko čudo.

Aulo Gelije je pronašao, kaže (I, 19, I), ovu priču *in antiquis annalibus*. Kasnije ćemo razmotriti ovo osetljivo pitanje[1], ali ga ovde moramo pomenuti zato što mnogi istoričari koriste staricu da rimskoj prošlosti pripišu boga iz budućnosti, Apolona[2]. Sibila je poticala iz Kume, a pošto je kasnije predanje Apolonovim imenom potvrđivalo verodostojnost tih spisa, često se zaključuje, iako o tome nema svedočanstava, da je postojao kult toga boga još za vreme kraljevine. Zaključak je pogrešan. U početku verovatno sastavljeni od formula različitog porekla, etrurskih koliko i latinskih, ali više nego grčkih, spisi koji su naposletku nazvani sibilinskim dugo su živeli nezavisnim životom, sami sebi dovoljni, čuvani u Jupiterovom hramu, koji je upravljao svetom. Što se tiče prastarih veza sa Apolonom iz proročanstava, sa Apolonom koji je govorio u Delfima, čak i preko Kume, one su malo verovatne. Savet koji su Tarkvinijevi sinovi i Brut tobože išli da traže od Pitije čista je legenda, čija je svrha samo da istakne, jednom folklornom temom, umnost

[1] Dole, »Signa i portenta«.

[2] O Apolonu, J. Gagé, *Apollon romain, essai sur le culte d'Apollon et le développement du »ritus graecus« à Rome des origines à Auguste*, 1955; str. 26—38 i 196—204, mišljenje autora o poreklu Sibilinskih knjiga.

velikog Abrutija. Nije čak verovatno da gledanje u Knjige povodom jezera u Albi ili obećanje desetine, pred sam kraj vejskog rata, pripadaju istoriji: priče iz tih godina, junaštvo Kamijevo, pripadaju književnosti, kojoj su nedostajali samo zreo jezik, pesnik i auditorijum, pa da pretekne *Eneidu*. Kada Tit Livije, već u svojoj desetoj knjizi (8, 2), upotrebljava reči *antistites Apollinaris sacri* da označi *duumuiri sacris faciundis* zadužene za strane kultove a u početku i za gledanje u Sibilinske knjige, to je samo anahroni izraz koji ne dokazuje ništa više, kada je u pitanju poreklo, nego tronožac i delfin koji su kasnije predstavljali oznake tih sveštenika.

Jedini Apolon za koga se znalo u Rimu u V veku jeste Apolon iscelitelj čije uvođenje i čiji kult nisu povezani sa Knjigama. Hram, koji je zavetom obećan 433, prilikom jedne epidemije, osvetio je 431. konzul Kn. Julije Mento, *in pratis Flaminiis*, u podnožju jugozapadnog obronka Kapitola. Tit Livije, koji je rekao *aedes Apollini pro ualetudine populi uota est*, dodaje da su duumviri učinili, *ex libris*, to jest, kako on misli, prema Sibilinskim knjigama, mnoge stvari da bi umirili bogove i odvratili nesreću, ali sam redosled rečenica isključuje mogućnost da on smatra da je i zavetno obećanje hrama dato *ex libris* (4, 25, 3; upor. 29, 7). On napominje, u jednom drugom odlomku, da se mesto na kome je podignut hram još ranije zvalo *Apollinar* (rukopisi *Apollinare*, Liv. 3, 63, 7). Nema razloga za sumnju u tu napomenu, ali iz toga ne treba ni zaključiti da je ranije postojao javni kult toga boga; tu je moglo postojati neko *sacellum* ili kultno mesto koje je još uvek bilo privatno, a kakva je Herkul bez sumnje imao na Volujskom trgu pre nego što ga je preuzeo jedan rimski *gens*, zatim država. Taj *Medicus* je, izgleda, vid koji su Rimljani naročito zadržali čak i u dodirima sa grčkom religijom, koji su izvesniji, i u krizi za vreme drugog punskog rata. Čak i na prvom kolektivnom lektisterniju, godine 399, koji je povezivao tri para, par Apolon-Latona, par Dijana-Herkul, i par Merkur-Neptun, on je nesumnjivo u prvom redu lekar; pominje se na prvom mestu, a iza njega su u najmanju ruku njegova majka i sestra; a povod za tu grčku ceremoniju bila je *grauis pestilensque omnibus animalibus aestas* (Liv. 5, 13, 4). Ne izgleda uostalom, ako je suditi po epigrafskoj dokumentaciji, da je taj kult, koji je uveo Senat, možda polazeći od već postojeće pobožnosti određene grupe, imao mnogo uticaja do velike punske krize. Čak i tada neće biti uvedeno ništa veliko ni trajno, i tek će politički i verski značaj koji će Avgust pripisati bogu ocu, u praksi i u književnosti, ovoga pretvoriti, za izvesno vreme, u jednog od glavnih zaštitnika Rima[3].

Jedan drugi iscelitelj, više vezan za to zanimanje, prihvaćen je početkom trećeg veka (293): Asklepije — ranije Ajsklapije — pod imenom *Aesc(u)lapius*. Tada su grčki običaji započeli svoje dugo postojanje. Iste te godine, prvi put, Kviriti su učestvovali u *ludi Romani* sa krunom na glavi, i prvi put su, *translato e Graecia more*, pobednicima deljena odlikovanja. Stoga, kada je epidemija, koja bi se mogla svrstati u čuda, opustošila sela i grad, Knjige, od kojih je zatražen savet, preporučiše da se u Rim dovede

[3] O Suli i Apolonu, dole, str. 532—535.

Eskulap iz Epidaura. U nedostatku vremena, jer su konzuli bili zauzeti ratovima, *supplicatio* je trajala jedan dan. Ali ubrzo su izaslanici koji su poslati u Epidaur doneli svetu zmiju, koja je znak toga boga. Kasnije se pričalo da je on, pošto se svojevoljno ukrcao u Grčkoj, isto tako spontano izašao na južnom delu tibarskog ostrva i da je, odmah po njegovom dolasku, bolest iščezla. Na samom tom mestu mu je posvećen hram 291. godine. Kao i Ἀσκληπιεῖα, sveto zdanje je bilo okruženo tremovima na koje su dolazili bolesnici da vrše *incubatio*, to jest da provedu noć u nadi da će im biti otkriven recept za ozdravljenje, a sveštenici su, kao i u Grčkoj, držali zmije i pse (Fest. str. 233 L²). Zavetni darovi koji su bili izraz zahvalnosti pronađeni su u koritu Tibra[4].

Božanski ministerium javnog zdravlja kakav je postojao u Epidauru — Apolon, Asklepije, Higija (Paus. 2, 27, 6) —, upotpunjen je u narednom veku. Epidemija je tako dugo trajala i tako strašno iscrpla Rim i Italiju da je naposletku, 180. godine, pošto su umrli konzul, pretor i mnoge druge visoke ličnosti, odlučeno da se svrsta u čuda. »Vrhovnom svešteniku K. Serviliju, kaže Tit Livije (40, 37, 2—3), naloženo je da potraži najpogodniji način pokajanja kako bi se bogovi umirili, decemvirima da pogledaju u Knjige, a preživelom konzulu da položi zavet i daruje pozlaćene kipove Apolonu, Eskulapu i boginji Salus[5]. Konzul je izvršio ta naređenja. Što se tiče decemvira, oni su propisali dva dana molitve u gradu, na svim *fora* i *conciliabula*. Tome su prisustvovali svi građani koji su imali više od dvanaest godina, sa vencem na glavi, a lovorom u ruci«. Praktični duh Rimljana nije na tome ostao. Osumnjičena je, otkrivena i smaknuta najmanje jedna trovačica ili osoba koja je smatrana trovačicom: sama udovica preminulog konzula, prethodnica Agripine, koja je tobože uklonila muža da bi sinu iz prvog braka obezbedila konzulstvo (*ibid.* 5—7). Zanimljivo je kako Senat na taj način započinje u isto vreme četiri nezavisne i komplementarne procedure vezane za vrhovnog sveštenika, decemvira, konzula i pretora.

Četrdesetak godina posle Eskulapa, Knjige su uvele u Rim jedan još zanimljiviji par. Godine 249, u jednom teškom trenutku prvog punskog rata, a posle niza pretećih predskazanja, decemviri su morali još jednom da pogledaju u proročke knjige. Tu su pročitali, pričaće se kasnije, da treba svetkovati na Marsovom polju, tri noći zaredom, *ludi Tarentini* (ili *Terentini*) u čast Dis patera i Prozerpine, prineti im na žrtvu crne životinje i najzad obećati da će ceremonija biti ponovljena kada protekne jedan *saeculum* od sto godina (Varron, u Censor. 17, 8)[6]. Poslednja odredba će biti plodotvorna: odvojen od htonskih božanstava, taj *graecus ritus* je stvorio Svetkovine stogodišnjice[7], čiji je redosled poznat kao i hronologija koja je doterana za

[4] M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, 1902; o Eskulapu, str. 135—248.

[5] U natpisima, ta Salus često zadržava svoje grčko ime, *Hygia, Higeia*: CIL. X 1546, 1571; XI 2092...

[6] Priča je sasvim drugačija u Val. Max. 2, 4, 5.

[7] Za *Tarentum*, P. Boyancé, »Note sur le Tarentum«, MEFR. 42, 1925, str. 135—146; J. Gagé, *Recherches sur les Jeux Séculaires*, 1934, I (»Le site du Tarentum«), str. 7—23; Latte, str. 246, n. 6. Verovatna onomastička veza sa gradom Tarentom, o kojoj vid. P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquète romaine*, 1939.

vreme Avgusta kako bi se opravdala godina koju je on izabrao za »svoje«[8]. *Dis*, Bogati, predstavlja tačan prevod *Πλούτων*, a ime *Proserpina* je iskrivljeni oblik reči *Περσεφόνη*, nastao prema narodnoj etimologiji ili pre prema etrurskom izgovoru. Do tada je kod Rimljana, kao što smo videli, o Onom svetu postojala samo nejasna predstava, a *Di Manes* nisu imali potrebe za kraljem ili kraljicom[9]. Dva nova člana su, dakle, donela novo shvatanje, koje kako izgleda nije ostavilo dubljeg traga u verovanju rimske gomile: u tom pogledu, kao i u pogledu mnogih drugih stvari, blistava helenistička literatura iz poslednjih vekova dovodi u zabludu. Izgleda da su na severnom delu Marsovog polja, blizu Tibra, na mestu zvanom Tarent (ili Terent?) (Fest. str. 420 L²; Serv. *Aen.* 8, 63), kralj Podzemlja i njegova zanosna supruga imali drugo podzemlje u koje se moglo ući samo za vreme njihovih, retkih, praznika. Ali su već tada u mnogim nezadovoljnim dušama počele da se stvaraju određene, i sve u svemu utešne, predstave koje su se vezivale za njihova imena.

[8] Ovde nećemo razmatrati teško pitanje koje predstavlja *saeculum*, niti pitanje najstarijih Svetkovina stogodišnjice; vid. H. Wagenvoort, »The origin of the *ludi saeculares*« (1951), uneto u *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 193—232. Uzgred ukazujem na jedan noviji, podsticajan članak: R. Merkelbach, »Aeneas in Cumae«, MH. 18, 1961, str. 83—99: »Die Sibylle und die *ludi saeculares*«.

[9] Gore, »Čovek«.

VI

HRONOLOŠKO ISTRAŽIVANJE

Eskulap, Dis i Prozerpina, sasvim ograničeni, dobro provereni, samo su prethodnica, i već same okolnosti njihovog prihvatanja najavljuju veća obogaćivanja. Vreme je da se vratimo hronološkim problemima. Uočili smo i razvrstali po tipovima, od kraja kraljevskog doba do predvečerja onoga što će biti veliki uspeh Rima, mnoge načine na koje se antička teologija proširila, a pri tom se još nije bila izopačila. Sada treba odrediti, u granicama mogućeg, to jest u glavnim crtama, statistički, kako su se ti postupci rasporedili u vremenu, i uopšte kako se, tokom tih nedovoljno poznatih vekova, Rim ponašao prema bogovima, prema stranim kultnim običajima.

Najstariji, politički i verski, odnosi Rima sa najbližim susedima ne mogu se odrediti[1]. Čini se da naslućujemo, sa Tuskulom, sa Lavinijem, Tiburom i nekim drugim gradovima u Laciju, posebne veze koje su mu omogućile da od tih gradova preuzme kultove koji su se odmah počeli smatrati nacionalnim i unositi u *pomerium*. Naslućuje se i da je Lacij više puta preuređivan, pod hegemonijama koje su se smenjivale, čiji je najznačajniji religijski trag, pored nekih vidova Dijaninog kulta, kult Jupitera Latinskog, koji je Rim preuzeo kada je postao gospodar. Čak i kada je u

[1] A. Alföldi, *Early Rome and the Latins, Jerome Lectures*, 7th Series, 1964, jasno sažima lična shvatanja autora (u SSR., P. Catalano predstavlja sasvim različita gledišta). Str. 18, n. 2, Alföldi je lepo odredio neke razlike između naših metoda i naših rezultata. U stvari, naše razmimoilaženje je mnogo veće. Naročito ono što ja smatram »tripartitnom ideologijom« Indoevropljana nema ničeg zajedničkog sa onim što on naziva »tripartitnim društvenim sistemom«, i moj rad nema veze sa tezama koje je on razvio 1936. u *Nyelvtudományi Közlemények*, 50 (»Bear Cult and Matriarchal Form of Organzation in Eurasia«). Na kraju napomene, on piše: »Jupiter Mars Quirinus represent, in my opinion at least, the supreme god with the two divine protectors of a bipartite system, or in other words: Jupiter presiding over both the Palatin and the Quirinal communities«. Čitalac je gore (str. 76—93, naročito str. 91—93, 160—161) video razloge koji me navode da odbacim tu doktrinu sa svim zaključcima koje Alföldi iz nje izvlači da bi rekonstruisao istoriju, religiju, mentalitet prvobitnog Rima. Vid. pored toga i moj odgovor na istu tezu koju je formulisao J. Paoli: REL. 33, 1955, str. 105—108.

pitanju etrurski period, teško je odrediti posledice po verski život i nasleđe koje je ostavio, što omogućava njihovo preuveličavanje. Kalendar je etrurskog porekla, ali još od najstarijeg oblika koji nam je poznat, to je samo kraljevski kalendar: u njemu se samo nekoliko puta pominje *rex sacrorum*, u drugorazrednim stvarima *(Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as); regifugium...)*; on je dakle bio ako ne uveden, a ono u najmanju ruku doteran posle proterivanja etrurskih kraljeva, a uostalom u njegov sadržaj, praznici koji ga krase, većinom je sasvim latinski. Može se pomisliti da su *Etrusca disciplina*, neki načini verskog delovanja i informisanja, nadživeli isterivanje stranaca, ali je, samim tim, trebalo da prođe mnogo vremena pre nego što je haruspicija postala uobičajeno državno sredstvo, a augurstvo u pravom smislu reči, sa sasvim rimskim imenom koje nosi, od nje se uvek razlikovalo. Kapitolska trijada vezana je za etrursku inspiraciju, za etrurske zavetne darove, ali, videli smo, čim pokušamo da procenimo taj uticaj, zapadamo u hipoteze između kojih je teško napraviti izbor i od kojih neke, preko Etrurije, već upućuju na Grčku[2].

U krajnjoj liniji, jedna od glavnih usluga koje su »Tarkviniji« učinili Rimu jeste to što su ga širom otvorili za najudaljenije uticaje, naročito grčke, i što su mu dali uzor svojih *interpretationes*: Turan-Afrodita, Uni-Hera, Tinija-Zevs, itd., pripremili su rimske duhove za traženje ekvivalencija koje su se, postepeno, proširile na gotovo ceo panteon i zahvaljujući kojima je zanosna grčka mitologija zamenila stare latinske mitove. Prema tome, uvođenje prvih kipova u Rim, građenje prvih hramova od strane etrurskih umetnika, koji su i sami bili formirani u grčkoj školi, počelo je da humanizuje te bogove, da im daje, mimo kultnog formalizma, telo i dušu.

Nije moguéno tačno odrediti šta plebejska trijada Cerera Liber Libera, ustanovljena i postavljena naspram kapitolske trijade, duguje grčkim predstavama[3] i, ako u priči o uvođenju tog trostrukog kulta Sibilinske knjige liče na anahronizam, verovatno je da barem okvir, udruživanje tri agrarna božanstva, dva muška i jedno žensko, potiče iz Velike Grčke, a uostalom pamti se i da su grčki umetnici, Damofil, Gorgas, radili na ukrašavanju hrama. Ako se poreklo Herkulovog kulta na obali Tibra ne može tačno utvrditi, on je sigurno veoma star i verovatno potiče iz prerepublikanskih godina trgovačkog prosperiteta: u nedostatku čvrstog carstva, etrurska hegemonija je omogućila plovidbu, saobraćaj kopnenim putevima i povezala je Rim sa svetom.

Istorija u dva naredna veka, koju su sačinjavale žestoke borbe protiv najbližih suseda, zatim protiv drugih, s mukom proširenih krugova, novih suseda, predstavlja dugi zastoj u toj mirnoj invaziji grčkih bogova: koristeći *euocatio*, otmicu, asimilaciju, Rim želi da osvoji latinska božanstva[4]. Od grčkih stvari, u V veku se uočava gotovo samo izgradnja Apolonovog hrama, 431. godine, posle kuge 433. godine; taj bog iscelitelj nije ni bio

[2] R. Conway, *The Etruscan influence on Roman Religion*, 1931.

[3] Gore, »Sile i elementi«.

[4] Uglavnom Junonu S.M.R. iz Lanuvija, Kuritu iz Falerija, Reginu iz Veja; Veneru; varijacije Fortune.

novodošavši: jedan stariji *Apollinar(e)* pretvara ga, u Rimu, kao što smo videli, u savremenika gospodara Velikog žrtvenika. Još početkom IV veka, prvi višestruki lektisternij okuplja u parovima grčka božanstva ili božanstva koja nose grčki pečat, ali sam obred potiče sa severa a ne iz Velike Grčke, zapravo, kako izgleda, iz etrurskog grada Cere, a *ludi scaenici*, uvedene 363. godine, nisu grčke nego etrurske[5].

Treba li smatrati da iz tih tamnih vekova, ili još ranije, iz doba kraljeva, potiče jedan od najneobičnijih rimskih praznika? Pored ophoda, 17. marta, o kome ništa ne znamo, čije su stanice bile kapele raspoređene u četiri oblasti nazvane oblastima Servija Tulija[6], i koje pisci ravnodušno nazivaju *sacella Argeorum, Argea*, pa čak i *Argei*, to ime, koje je očigledno bilo ime »Argivaca«, Grka, vezivalo se za jednu pogrebnu ceremoniju: ono je tada označavalo lutke koje su predstavljale ljude sa vezanim rukama i nogama, i koje su pontifici i magistrati svečano odnosili na most *pons Sublicius*, odakle su ih vestalke bacale u Tibar[7]; *flaminica Dialis* prisustvovala je obredima u crnini. Smisao i poreklo toga običaja, u kome su učestvovale najviše državne, svetovne i verske ličnosti, nisu bili ništa jasniji naučnicima koji su nas o njima obavestili, ali je verovatno u pitanju pročišćeni oblik, žrtveni jarci od kojih je možda svaki predstavljao jedan rimski kvart. Da li su lutke bile zamena za ljudske žrtve, kako su pre Visove smatrali neki stari izučavaoci? Ili se obred uvek ograničavao na simulakrum (W. Warde Fowler, Latte)? Ništa ne omogućava da se to utvrdi, iako druga hipoteza izgleda verovatnija. Ali uočljivo je da su figure koje su bacane u Tibar dobile ime Argivci.

Mogu se samo uporediti slučajevi ritualnih ubistava, koji su, nažalost, izvesni, ako to i nisu ljudske žrtve u pravom smislu, o kojima postoje svedočanstva u istorijskim vremenima[8]. Ona su obično vršena u parovima, po dva muškarca i dve žene, koji su živi sahranjivani na Volujskom trgu[9]. Godine 228, bez sumnje (Cichorius), Italiji su zapretili Insubri, u savezu sa drugim galskim narodima. Strah je bio veliki i Plutarh (*Marc.* 3, 4) smatra da se tada prvi put pribeglo tom varvarskom postupku: prema uputstvu iz Knjiga, Rimljani su ubili ne samo jednog Gala i jednu Galkinju, nego i jednog Grka i jednu Grkinju, — »kojima, dodaje Marcelov biograf, oni i danas, u mesecu novembru, tajno prinose žrtve, koje niko ne vidi«. Gali, koji su u to vreme bili neprijatelji, još nekako, ali zašto Grci? Nije predloženo nijedno pouzdano objašnjenje[10]. Možda to nije bio početak, kako

[5] F. Altheim postavlja grčki uticaj veoma visoko, *Griechische Götter im alten Rom*. RVV. 22, I, 1930; W Hoffmann daje dobre razloge da se njihov datum pomeri unazad *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert, Philol., Süpp.-Bd.* 27, I, 1934.

[6] O lokalizaciji tih kapela, vid. Platner, ID, str. 51—53.

[7] Latte, *Anhang III*, »die Argeerfrage«, str. 412—414. Upor. L. Clerici, »Die Argei«, *Hermes* 77, 1942, str. 89—100.

[8] F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, RVV. 15, 3, 1915, str. 148—152; C. Cichorius, »Staatliche Menschenopfer«, *Römische Studien*, 1922, str. 7—21.

[9] C. Bémont, »Les enterrès vivants du Forum Boarium«, MEFR. 72, 1960, str. 133—136.

[10] Prema najboljem, obred je etrurski a Etrurci su žrtvovali primerke svojih neprijatelja sa severa (cisalpinski Gali) i sa juga (kampanski Grci), Latte, str. 256—257.

smatra Plutarh, nego obnova starog običaja koji se bio izgubio i u kome su »Argivci« bili označene žrtve? Isti žrtveni obred obnovljen je posle Kane, 216. godine, *ex fatalibus libris*, sa istim izborom žrtava, od kojih su jedne bile galske, a druge grčke (Liv. 22, 57, 4: *minime romano sacro*), dok su grčki saveznici iz Italije i Sicilije još bili verni i dok bi se pre očekivalo, da izbor nije bio nametnut tradicijom, da to budu možda Gali, ali pre svega Španci ili Afrikanci. Taj drugi put bilo je u pitanju ispaštanje za zločin koji je smatran čudom: raspusnost mnogih vestalki, koje je trebalo osuditi na smrt. Uprkos razlici u imenima vestalki, verovatno je da se 83. *Rimsko pitanje* pre odnosi na to četvorostruko ubistvo iz 216. godine, nego na neki kasniji postupak[11]: »Pošto je slučaj izgledao stravičan, kaže Plutarh, sveštenici su dobili naređenje da pogledaju u Sibilinske knjige; tu su pročitali proročanstva koja su predviđala te zločine i nesreće koje će uslediti, osim ako, da bi se to sprečilo, nekim neobičnim i tuđim genijima ne bude žrtvovano dvoje Grka i dvoje Gala koji bi bili živi sahranjeni«. Voleli bismo da znamo imena tih genija, ali su oni bez sumnje pretpostavka učenog Plutarha: Tit Livije, koji trezvenije priča o tom događaju, ne predstavlja ga kao žrtvovanje.

Posle pada Veja, u slavnom periodu posle galske invazije, širi se polje delovanja Rima. Počinje njegovo italsko razdoblje i, što je značajnije, svest koju on stiče o tome pozivu i veliki sistem političke organizacije u kome ga ostvaruje. Od 343. do 283, samnitski ratovi su ga uveli duboko u grčke zemlje, u Kumu, u Kapuu, u Napulj, čas kao zaštitnika, čas kao osvajača. Kroz složene zaplete i rasplete, stvara se italsko jedinstvo, čiju čvrstinu pobunjeni Tarent, Pir, Hanibal ne mogu trajnije da ugroze. Tada se Rim ponovo otvara, i to za uvek, prema grčkim bogovima. Jedan od prvih izraza je možda, godine 312, nacionalizacija Herkula i Velikog žrtvenika: od tada će jedan magistrat, gradski pretor, slaviti njegov kult *graeco ritu*. Doduše, mnogi bogovi kojima generali obećavaju hramove za vreme poslednjih samnitskih ratova rimski su bogovi, tako da se ima utisak da oživljava najstarija religija, pošto Kvirin (293), na primer, prima počasti pored Jupitera (295)[12]; ali, u isto vreme (293), na igrama koje su svetkovane *ob res bello bene gestas*, građani prisustvuju *coronati*, a pobednicima se predaju odlikovanja; iste godine, kada je epidemija opustošila grad i selo, Sibilinske knjige poručuju da se dovede u Rim Eskulap, Asklepije iz Epidaura: prvi put, izvan italskih kolonija, Rim se obraća samoj Grčkoj.

Ovom otvaranju za strane kultove doprinela je i značajna evolucija svešteničke strukture. U vekovima tokom kojih je Rim osvajao Italiju odvijala se, između njegovih zidina, i pobednička borba plebsa za jednakost, prijem plebejaca u konzulat (367), u kurulsko edilstvo (364), u cenzorstvo (351), u pretorstvo (337). Ostalo je, međutim, najzatvorenije područje, religija. Do kraja IV veka, uprava nad nacionalnom religijom pripadala je

[11] Cichorius, *nav. čl.*, str. 7—12, a u tome ga je sledio i Latte, str. 256, n. 4, i 284, smatrao je da je u pitanju ritualno ubistvo kasnijeg datuma, 114—113, ali su njegovi argumenti slabi.

[12] Lista hramova iz tog razdoblja, Wiss. str. 594—595; Latte, str. 415—416.

isključivo patricijima, koji su jedini bili podobni da uđu u velike kolegijume, kolegijume pontifika i augura, dok su *duumuiri*, zatim *decemuiri sacris faciundis*, u čiju su nadležnost spadali strani kultovi, bili, od 367. polovina njih, plebejci. Godine 300. plebs postiže poslednji uspeh, ulazak u kolegijume pontifika i augura. Kako da plebejci ne prenesu na te visoke funkcije povoljno mišljenje koje su imali, po tradiciji i po prirodi, o stranim bogovima i kultovima?

Uz to, različiti znaci ukazuju, videli smo[13], da je u isto vreme, između 380. i 270, utemeljena na riznici legendi koje su katkad bile starije od Rima, poznata verzija istorije porekla: pošto je stekao veliku moć, Rim je sebi stvarao prošlost. U pojedinostima tog naučničkog rada, kroz priče koje čitamo, a koje se odnose na Romula, na Numu, na Tarkvinija, očigledni su grčki uticaj, grčki elementi. Ali su naročito preanalisti bili skloni da u toj prošlosti koja će njihovom gradu pribaviti plemićke titule primerene njegovoj sadašnjosti, pridaju značaj pričama koje su već postojale, barem delimično, i koje su omogućavale da se poreklo rimskog naroda poveže sa velikim grčkim mitovima. U tragovima Herkula nalazili su Arkađanina Euandra; Eneja im je došao iz Iliona. Ako prvi, za koga će se zanimati književnost[14], nije imao uticaja na razvoj religije, to nije slučaj i sa drugim. Trojanska legenda je, zahvaljujući venecijanskim obradama, ne samo uvela u Rim tip boga koga je čekala blistava budućnost, nego je, ulogom koju je po predanju pripisivala Zevsu i Heri u životu junaka koji će biti utemeljivač, doprinela podmlađivanju samog središta stare teologije. Događaji iz druge polovine III veka ubrzo će potkrepiti ovakva razmišljanja.

Još dugo će se raspravljati o poreklu italskog, zatim rimskog razdoblja u životu pobožnog Eneje[15]. Jedna novija pretpostavka, koja je verovatnija od drugih, pripisuje Fokejanima to unošenje, koje su, kako se čini, prvo prihvatili Etrurci. U svakom slučaju, nekoliko figurica koje potiču najkasnije iz prve polovine V veka, a koje su otkrivene pre trideset godina, u Veju, u *stipes uotiuae* »Apolonovog« svetilišta i u Kampetima, prikazuju Eneju koji na leđima nosi oca Anhisa. Ako ne garantuju da je već u to vreme Eneja bio italski junak (što nije bio u staroj grčkoj tradiciji), one barem potvrđuju da je već bio popularan u etrurskoj Italiji i spreman da bude naturalizovan. Uporedo sa tim uveravamo se da je najstarija »Venera« koju su Latinima preneli Etrurci zaista bila majka tog poluboga koji će, uz Romula, biti prvi

[13] Gore, »Nepouzdanost istorije prvih vekova«.

[14] J. Bayet, »Les origines de l'arcadisme romain«, MEFR. 38, 1920, str. 63—143.

[15] Stavove izražene u F. Bömer, *Rom und Troia, Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms*, 1951, dobro razrađuje P. Boyancé, REA. 54, 1952, str. 109—115. U jednoj lepoj knjizi *Les origines de la légende troyenne de Rome* (281—31), 1942, J. Perret je tvrdio da je ta legenda nastala tek za vreme rata sa Pirom; to znači postavljati suviše kasno datum njenog nastanka. Pored vejskih statua, slika na vazama, jedan etrurski intaljo u Nacionalnoj biblioteci u Parizu predstavlja Eneju i Anhisa već u V veku, u najmanju ruku: G. Q. Giglioli, »Osservazioni e monumenti relativi alla legenda delle origini di Roma«, *Bull. del Mus. dell'impero Romano*, 12, 1941, str. 8—12. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, 1957, pokazao je da je trojanska legenda veoma rano postala značajna u Etruriji kao i u Rimu. O Nevijevoj i Vergilijevoj obradi te legende, vid. V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, naročito str. 151—172, »Dardanus der Römer«.

tvorac rimske veličine. Izvan Rima, naime, dva stara svetilišta vezivala su se za trojansku Afroditu. Za Lavinij, u kome je kult bio savezni, naš jedini izvor je do ovih poslednjih godina bio Strabon (5, 3, 5)[16], ali upravo je u okolini toga mesta pronađen polustub sa posvetom *Lare Aineia dono*, koji može poticati s kraja IV veka[17]: legenda je, dakle, na tome mestu u Laciju bila dovoljno utvrđena da bi se ne samo mogli lokalizovati »trojanski Penati« koje je Eneja otrgao od plamena, nego i da bi junak dao svoje ime zaštitniku mesta, koji je obično anoniman; ali mi ne znamo kako se zvala, u tome svetilištu, boginja koja je bila junakova majka. Nasuprot tome, znamo da se u Ardeji ona zvala *Frutis*, reč u kojoj mnogi prepoznaju etrursku deformaciju Afroditinog imena, a njen kult je osnovao, kako se pričalo, sam Eneja prilikom dolaska u Lacij, *Veneri Matri, quae Frutis dicitur* (Solin. 2, 14)[18]. Kakve odjeke imaju u Rimu te latinske zadužbine i njihov legendarni kontekst? U kultu veoma slabe, dugo vremena. Ako postoji grčka Afrodita, nema ničeg trojanskog, po našem saznanju, u *Venus Obsequens*, to jest »milostiva, koja uslišuje molbe«, a kojoj je edil K. Fabije Gurg 295. godine podigao hram od kazni naplaćenih od izvesnog broja matrona za koje se utvrdilo da su raspusne (Liv. 10, 31, 9). Ali je verovatno da oni, i Grci i Latini u isto vreme, koji su dorađivali sliku o poreklu, nisu propuštali priliku koja im se pružala da podare Rimljanima božansku majku, pretvarajući ih u »Enejeviće«[19].

Najzad, ako nemamo mnogo podataka o rasprostranjenosti jezika, ako ne i grčke kulture u Rimu, sigurni smo da je ona daleko i visoko dospela: godine 280, pre nego što je zamoljen da istoga dana napusti Rim, Pirov izaslanik, Cineja, mogao je da govori u Senatu; a on je govorio na grčkom, i da se nije umešao stari Apije, njegov grčki bi možda ubedio tu »kraljevsku skupštinu«.

Ratovi protiv Pira, u Italiji i na Siciliji, zatim sicilijanski rat protiv Kartaginjana, još više su proširili polje grčkog uticaja: oficiri i vojnici, Rimljani i svi romanizovani Italici na koje se to ime već odnosilo, stalno su bili svedoci verskog života tih starih gradova u koje su dolazili kao saveznici; kada bi ovi prešli u ruke neprijatelja, pljačka bi usmerila ka Tibru veliki broj kultnih statua, navikavajući mlade ljude da otelotvoruju bogove i boginje u veličanstvenijim i lepšim oblicima nego što su to bile figure od

[16] R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, 1954, str. 67—75.

[17] M. Guarducci, »Cippo latino arcaico con dedica ad Enea«, *Bull. del Mus. della civiltà Romana* 19, 1956, 3—13; St. Weinstock, »Two Archaic Inscriptions from Latium, 2«, JRS. 50, 1960, str. 114—118. P. Sommella, »Heroon di Enea a Lavinium, recenti scavi a Practica di Mare«, RC. *Pont. Accad.* 44, 1971—1972, str. 47—74.

[18] Schilling, *op. cit.*, str. 75—83. Zanimljivo je zamišljati kretanje Etrurija—Ardeja—Lavinij i smatrati da je preko Lavinija, koji je za njega bio vezan mnogim kultovima, Rim obavešten o uputnosti da se »stvori« Venera, ili čak da je to urađeno u Laviniju. »Upravo u tom latinskom gradu, piše Schilling (str. 84), koji je bio otvoren za etrurske uticaje zbog neposredne blizine Ardeje, otvoren za sicilijanske uticaje zahvaljujući svojim pomorskim vezama, morao se izvršiti preobražaj koji je neutralno *uenus* pretvorio u boginju. Tajanstveni preobražaj utoliko što ćutanje istorije ostavlja u senci prave okolnosti tog izvršenja.« — *Venus Calua* (gore, str. 424) još nema nikakve veze sa trojanskom legendom.

[19] O Veneri u trojanskoj legendi o Rimu, vid. sada A. Wlosok, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*, 1967.

terakote nasleđene iz etrurskih vremena; i videli smo kako su, godine 249, tarentske igre donele u Rim čak i uglađene ceremonije. Uz to, pohod na Siciliju odjednom je otkrio praktični značaj trojanske legende[20]: druge godine kartaginskog rata, 263, Elimejani sa Sicilije, koji su sebe smatrali potomcima trojanskih iseljenika, sklopili su savez sa Rimljanima shvatajući bez sumnje da su »Enejevići« iz Rima njihovi rođaci[21]; Segesta, njihova prestonica, pozvala ih je pošto je izvršila pokolj nad kartaginskim garnizonom (Diod. 23, 5). Petnaest godina kasnije, konzul L. Junije zauzeo je na prepad elimejsko svetilište na Eriksu, jedno od značajnih mesta Afroditinog kulta, i Rimljani su se tu silom zadržali do kraja rata, štiteći boginju u kojoj su, već tada, prepoznavali Veneru, majku njihovog pretka Eneje.

U istom razdoblju, i to je možda i najvažnije, latinska poezija je dala svoja prva velika dela. Kao imitacija ili kao reakcija, bila su to dela grčkog tipa. Ono malo što je od njih ostalo pokazuje naime, već potvrđene, glavne *interpretationes* preko kojih je grčka mitologija preplavljivala rimsku teologiju[22]. Livije Andronik, koji je otkrio Rimu tri književna roda, epopeju, tragediju i odu, bio je Grk. Zarobljen posle propasti Tarenta (272) i zadužen da odgaja decu svoga gospodara, Livija Salinatora, on je tako dobro vršio tu službu da ga je otac oslobodio i dao mu svoje ime. Prema jednom predanju, stari rob je otvorio školu i preveo *Odiseju* na latinski, kako bi svojim učenicima pružio lektiru. Nespretna i teška, u saturnskom stihu, ova verzija je još služila u školama u vreme Horacija. Ono malo mitologije što se sreće u retkim sačuvanim fragmentima pokazuje da je već tada, barem u književnosti, preobražaj rimskih bogova uglavnom izvršen: Jupiter-Zevs i Junona—Hera deca su Saturna—Krona:

pater noster, Saturni filie
...
sancta puer Saturni... regina.

Pristupaju Hermes i Apolon:

... Mercurius cumque eo filius Latonas.

Posejdon je već sebi pripojio Neptuna:

... aruaque Neptuni et mare magnum.

[20] Schilling, *op. cit.*, str. 234—242. Vrlo je verovatno, uprkos raspravama, da je već tada nastala trojanska legenda o Elimi; suprotno: J. Perret, *op. cit.*, str. 300—301 i, manje isključivo, 453—458.

[21] R. van Compernolle, »Ségeste et l'hellénisme«, *Phoibos*, 5, 1950—1951, str. 183—228 (do ulaska Segeste u rimski savez), jasno pokazuje složenost činjenica. Anadolsko (hetitsko) poreklo elimejskog jezika predložio je R. Ambrosini, »Italica o anatolica la lingua dei graffiti di Segesta?«, *Studi e saggi linguistici* 8, 1968 [dod. uz *L'Italia dialettale* 21=N. S. 8], str. 160—172. O eričkoj boginji, vid. na kraju A.-M. Bisi, »La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche«, SMSR. 39, 1968, str. 36—39, 57, sa bibliografijom.

[22] Niebergall, *Griechische Religion und Mythologie in der älteren Literatur der Römer*, *Diss. Giessen*, 1937.

a već u prvom stihu, priziva se muza:

uirum mihi, Camena, insece uersutum.

Nešto mlađi od Livija, poreklom iz Kampanije, Gnaj Nevije bez sumnje nije bio građanin, nego je pripadao jednoj latinskoj koloniji. U svojim tragedijama, u svojim komedijama, u svojoj epopeji, on tvrdi da je Rimljanin i želi da podari Rimu nacionalnu književnost[23]. Ali kako je on mogao da se buni protiv grčkih učitelja? Mitologija u *Bellum Poenicum* ista je kao i u *Odisia*:

prima incedit Cereris Proserpna pouer...
...
deinde pollens sagittis, inclutus arquitenens
sanctus Ioue prognatus, Putius Apollo.
...
... summi
deum regis fratrem, Neptunum regnatorem
marum...

Bolje rečeno: ceo početak pesme posvećen je nastanku Kartagine i Rima, i o tome se govori trojanskim terminima, i možda se Didonin lik već meša sa legendom o Eneji[24]. Vergilije se neće libiti da podražava starog pesnika (Marc. 6, 2, 31) kada bude prikazivao, na početku *Eneide*, Veneru kako ispituje Jupitera o oluji koja pustoši trojanske brodove i Jupitera koji teši svoju kćerku obećanjem rimske moći: u prvoj knjizi *Punskog rata*, ona se već obraćala bogu, koji ima isto ime kao i na Kapitolu:

patrem suom supremum optumum appellat.

I pomno ga je ispitivala o sudbini svoga roda:

Summe deum regnator, quianam genus ursisti?

Treba podvući ovu činjenicu: pre Enija, pre kruga Scipiona, ljudi od pera su uglavnom dovršili veliki rečnik ekvivalencija. Doduše, kult gotovo da nije ni bio dodirnut, ali su, zahvaljujući njima, obrazovani Rimljani već mogli da stvaraju plodotvorne mešavine, da prave izdašne zaokrete koji će rimskoj religiji dati njen klasični izgled.

---

[23] Na kraju M. Barchiesi, *Nevio epico: storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino,* 1962.
[24] L. Strzelecki, *De Naeuiano belli Punici carmine quaestiones selectae*, 1935, smatrao je da je, u ovoj pesmi, trojanska legenda o poreklu Rima mogla biti ubačena kada su Rimljani i Segestinci otkrili da su rođaci: C. Koch, *Religio*, 1960, str. 80 i n. 139, 140.

VII

RELIGIJA ZA VREME DRUGOG PUNSKOG RATA

Zahvaljujući trećoj dekadi Tita Livija i biografijama mnogih velikih ljudi, možemo da pratimo sa izvesnom podrobnošću ideološko i kultno funkcionisanje te religije u dramatičnim godinama u kojima je ona, može se reći, podržala i spasla Rim. Izvesno je da su legende, »lepe legende«, i amplifikacije, ponekad menjale događaje: Til Livije na više mesta upozorava da praznoverje, kada se pojavi, umnožava svoje predmete; ali je uočljivo da on, ni za jedan religijski element svoje priče, ne opisuje razlike, protivrečnosti u izvorima, kao što to pošteno i predusretljivo čini kada su u pitanju politički ili vojnički prizori[1]. To je zato što su kultne radnje bile zvanično zabeležene. Ako je, pod dejstvom prvog nemira, stvorena izvesna zbrka u pogledu zaveta i njihovog ispunjenja, sve je veoma brzo sređeno, a računi između bogova i ljudi namireni. Godine 212, Kapua i Sirakuza još nisu bile osvojene, a skupština je već izabrala komisiju triumvira sa zadatkom da napravi popis svetih predmeta i vodi evidenciju darova upućenih bogovima, *sacris conquirendis et donis persignandis* (Liv. 25, 7, 5).

Da bi se u glavnim crtama opisao verski život tih zgusnutih godina, u kojima se pojavljuju imena Tičina, Trebije, Trazimenskog jezera, Kane, mogu se izneti sledeće tvrdnje. Rimljani su sigurni da se, iza događaja, odvija manje neki dalekosežni *fatum*, a više trenutna blagonaklonost ili gnev bogova. Stoga se sve tumači, sve poprima značenje i iz same nesreće izvire nada. Svaka godina, svako godišnje doba dobija svoj kontingent stvarnih ili pretpostavljenih čuda, i to ne samo kada je u pitanju *ager Romanus* nego, kao što priliči Rimu kao prestonici, i u latinskim, etrurskim, sabinskim gradovima, pa čak i u dalekim provincijama: verska nauka i pravo neprekidno nastoje da uklone, ako se tako može reći, to obilje natprirodnog. Sve je stavljeno u službu Rimu: tradicionalni i u neku ruku automatski postupci

---

[1] H. Dessau, »Über die Quellen unseres Wissens vom zweiten punischen Kriege«, *Hermes* 51, 1916, str. 355—395.

odvraćanja i molitve (kao prinošenje žrtve devetog dana[2] posle kamene kiše), ali isto tako, sve više, i Sibilinske knjige koje su sredinom tog helenističkog veka dobile svoj konačni oblik; i, kada je pobeda na vidiku, prvo pouzdano utvrđeno obraćanje rimskog magistrata Delfijskom proročištu. Uporedo sa tim prizivaju se bogovi, svi bogovi, da spasu Rim. Pošto ređanje poraza jasno dokazuje da oni nisu zadovoljni, sveta nauka iz sezone u sezonu pristupa uzastopnim doterivanjima, istražujući različite zone božanskog, različite bogove i grupe bogova, nastojeći da odredi osetljive tačke: ima nečeg patetičnog u tom smišljenom, eksperimentalnom posmatranju glavnih obeležja nove teologije, sinkretičkog panteona čije se utemeljenje okončava i koji se, prvi put, suočava sa iskušenjem: pod rimskim imenom, često se moli neki grčki ili neki mešoviti bog; dolazi do povezivanja bogova koja imaju smisla samo ako su preneta iz Grčke; a naročito dva stara božanstva koja je, u njihovoj *interpretatio graeca*, donela legenda o Eneji, ubuduće privlače pažnju Rimljana: Junona, Venera.

Kada se govori o »krizi« za vreme drugog punskog rata, treba dakle napomenuti da je zapravo u vojnom, političkom pogledu, reč o velkoj krizi; smrtnu opasnost prvih poraza prate, ubrzanim tempom, pitanja koja postavljaju, opredeljenja koja nalažu pobede, a »dekadencija« narednog veka će, prema jednom drugom čuvenom izrazu, dovoljno pokazati da sva pitanja nisu bila rešena, da sva opredeljenja nisu bila dobra. Ali sa verskog stanovišta, između Sagunta i Zame, nema krize: deluje jedan dobro izgrađen, čvrst i gibak organizam koji se ne lomi, ne iscrpljuje u ubrzanom ritmu događaja, i koji ima dve funkcije, održavanje i prilagođavanje, čije je instrumente unapred stvorio, i od kojih druga, nekada sporedna, postaje sa godinama gotovo glavna. To je zaista vreme kada ga treba posmatrati. Kasnije, ubrzo, i taj će se organizam pokvariti, čak raspasti, i istoričari, koji su upućeni u ono što će se zatim dogoditi, mogu da otkriju prve simptome kvarenja još u vreme bitke na Trazimenskom jezeru. Ali, u odsudnom trenutku, on je učinio sve što jedan narod može da očekuje od nacionalne religije.

Početak rata je svečan, ali nema ničeg originalnog. Sa pomnom brižljivošću, Rim obezbeđuje svoje pravo, *bellum iustum*. Kada su štete od Hanibalovih pustošenja u Saguntu[3] već očigledne, a odobrenje punskog Senata u kome prevlast ima barčinska stranka izvesno, rimski Senat ipak šalje nove izaslanike, izuzetno ugledne, *legatos maiores natu*, da pitaju Kartaginjane da li odobravaju daleki pohod Hamilkarovog sina i, ako odobravaju, da im objave rat. I to *ut omnia iusta ante bellum fierent* (21, 18, I). Isto tako sve izgleda sasvim prirodno u znamenju koje je otkriveno, možda naknadno, u prvom susretu, u transalpinskoj Galiji: dok je Hanibal vodio svoje slonove, Rimljani su s mukom savladali odred numidskih konjanika, izgubivši gotovo isto onoliko ljudi koliko i pobeđeni; iz toga se zaključuje da je ishod rata bio povoljan, ali posle mnogo neizvesnosti i velikih iskušenja (29, 4). Sve

[2] *Nouendiale*, pre nego »u trajanju od devet dana«, upor. Liv. I, 31, 4, (*feriae* nije *sacrificium*).
[3] Vid. gore, »Drevna trijada: dodaci«.

to čini deo verske rutine svakoga rata, bilo da je u pitanju upražnjavanje ili tumačenje. Ali ubrzo zatim, poraz kod Trebije, neočekivan i pored nekoliko čuda koja su se dogodila u rimskom taboru i koja su bila propisno *procurata* od strane generala, zavojevaču otvara put ka Etruriji, i Tit Livije daje prvi od dugih verskih izveštaja o tom pohodu (62, 1—5):

Te zime, u Rimu i u blizini Rima, dogodila su se mnoga čuda. Ili pre, kao što se događa kada su duhovi skloni praznoverju (*motis semel in religionem animis*), navеštena su mnoga čuda u koja se olako poverovalo. Između ostalog, jedno šestomesečno dete, iz staleža slobodnjaka, svojim krikom je najavilo pobedu na Zelenom trgu; na Volujskom trgu, jedan vo se sam popeo na treći sprat, odakle se sunovratio, izbezumljen kricima stanovnika kuće. Slike brodova sijale su na nebu. Na Zelenom trgu udario je grom u hram boginje Spes. U Lanuviju je bačeno (Junonino) koplje a u boginjin hram je sleteo gavran i stao na sam *pulvinar*. U Picenu je pala kamena kiša. U Ceri su se smanjile kocke. U Galiji je vuk istrgao iz korica stražarev mač i odneo ga...

Ako se nekima od ovih čuda — poslednjem — mogu dati neposredna tumačenja, koja jasno ukazuju na neku pretnju, na neku opasnost vezanu za okolnosti, mnoga druga predstavljaju samo grozotu i neredom u prirodi potvrđuju gnev bogova. Čak ni pobednički krik na Zelenom trgu nije *omen*, ne uliva poverenje, pošto je ispušten protiv pravila o starosnom dobu. Evo sada zabrane koju država suprotstavlja agresivnim težnjama prirode (62, 6—11):

Za sva druga čuda decemviri su dobili naređenje da pogledaju u Knjige; samo je kamena kiša u Picenu dala neposrednog povoda za prinošenje žrtve devetog dana. Bez prekida je gotovo ceo rimski narod bio zaokupljen ceremonijama odvraćanja. Pre svega, izvršena je *lustratio* grada. Prinete su odrasle žrtve (*hostiae maiores*) bogovima koje su označile Knjige. U Junonin hram u Lanuviju odnet je zavetni dar u zlatu težak četrdeset livri. Matrone su posvetile Junoni bronzani kip na Aventinu. Priređen je lektisternij u Ceri, gde su se kocke smanjile, a *supplicatio* Fortuni na brdu Algid. Uz to, u Rimu je priređen posebni lektisternij boginji Juventas i *supplicatio* Herkulu i, posle svih uzglavnica, molitve celog naroda. Geniju je prineseno pet odraslih žrtvi, a pretor C. Atilije Seran pozvan je da bogovima da razna obećanja ako deset godina održe Republiku u postojećem stanju. Ta odvraćanja i ti zaveti, izvučeni iz Sibilinskih knjiga, velikim delom su oslobodili duhove verskog straha.

Više ovakvih parada, u Ceri, u Lanuviju, bilo je neposredno nametnuto lokalnim čudom. Kao i *lustratio urbis*: da bi se dogodilo toliko neugodnih čuda, grad je morao biti uprljan. Značajnija su poimence označena božanstva: pored Junone, kojoj se služilo ne samo u Lanuviju, nego i u njenom hramu na Aventinu, to su Fortuna, Juventas, Herkul i rimski Genij. Prva se sama po sebi razume; druga je, po predanju, štitila *iuuenes* i obezbeđivala Rimu trajnost; ona se ipak morala obogatiti supstancijom grčke Hebe, Heraklove žene, pošto ovde dovodi jednog Herkula koji više nije samo bog trgovaca sa obala Tibra, nego i grčko-latinski heroj osvetnik pravde, pobednik nad nemanima i Kakom. Najzad, Genije bez tačnog određenja, ali svakako *Genius publicus* ili *Genius populi Romani*, ovde ulazi u istoriju, sme-

lim obogaćivanjem toga pojma. Zavetni darovi bogovima, kultne radnje, završna pogodba pretora pripadaju rimskom predanju: već dugo vremena u Rimu je bio odomaćen lektisternij, sa svojim uzglavnicama, koji je nesumnjivo poreklom iz Cere. Uostalom, u samome Rimu, pošto je bila zima, glavni decembarski bog nije bio zanemaren (22, I, 19—20):

U mesecu decembru, prineta je žrtva, u Rimu, u Saturnovom hramu; poručen je lektisternij, za koji su sami senatori namestili ležaj za boga, i priređena je javna gozba. Na kraju je ceo grad u toku jednog dana i jedne noći klicao Saturnalijama i odlučeno je da narod zauvek uvrsti taj dan među praznike.

Ali, čuda ne samo da nisu prestajala, nego su se i namnožila i taj produženi gnev bogova objašnjen je bezbožništvima novoga konzula, Flaminija (21, 63, 6—14; 22, I, 5—7), koga opisuje Tit Livije i koji će uskoro poslužiti Rimljanima da časno objasne poraz na Trazimenskom jezeru u koji će ih Flaminije gurnuti. Pred proleće, istoričar daje drugi bilans (22, I, 8—13). Sa Sicilije, sa Sardinije, iz Preneste, iz Arpa, iz Kapene, iz Cere, iz Ancija, iz Falerija, iz Kapue, pristizale su fantasmagorične vesti, zastrašujuće u svojoj naivnosti, a u samome Rimu Marsov kip na Apijskom putu i kipove vukova koji su ga okruživali oblivao je znoj. Senatori su se sastali, saslušali svedoke a prisutni konzul ih je pozvao da raspravljaju *de religione*. Ne čekajući, oni odlučiše da otklone zloslutna naveštenja tih čuda delimično odraslim žrtvama, delimično žrtvama koje još sisaju, i da priređe trodnevnu *supplicatio* na svim uzglavnicama. Za ostalo, oslonili su se na decemvire, čija je dužnost i ovoga puta bila da gledaju u Knjige. Na preporuku decemvira, posebna božanstva — od kojih je, izgleda, samo jedno, Feronija, čije se glavno svetilište nalazilo u Kapeni, bilo neposredno umešano u jedno od čuda — dobila su darove. Ona su veoma zanimljiva; ovoga puta, Rim namerava da se obrati najvišem bogu (22, I, 17—19):

Na preporuku decemvira, odlučeno je da se prvo Jupiteru podari zlatna munja teška pedeset livri, a da se Junoni i Minervi donesu darovi u srebru; da se Junoni Regini na Aventinu, Junoni Sospiti u Lanuviju prinesu odrasle žrtve; da matrone, dajući prilog svaka prema svojim mogućnostima, donesu poklon Junoni Regini na Aventinu, i da se tu priredi lektisternij; da se najzad i oslobođenice udruže da prinesu dar Feroniji. Posle tih okajavanja, decemviri su ubili odrasle žrtve u Ardeji, na forumu.

Tako su dva kapitolska boga, u svojoj hijerarhiji, zatim Junona pod raznim imenima, preuzeli rimske poslove, a Feronija je bila prisutna iz drugih razloga. Ozbiljnost trenutka objašnjava, doduše, te pozive, ali oni imaju i svoje sopstvene razloge: na prvoj listi, odmah posle poraza kod Trebije, molitve nisu upućivane posebno Jupiteru niti njegovim pratiljama, a Junona je pomenuta, kao ovoga puta Feronija, samo zato što se dogodilo čudo, dvostruko čudo, u njenom lanuvijskom svetilištu, na njenom kipu i na njenoj uzglavnici. Koje je nove elemente, kako se danas kaže, zima unela u verske prilike?

Jupitera i druga kapitloska božanstva uvredio je sam novi konzul Flaminije (21,63). Pošto je ceo njegov život, raniji i kasniji, bio ispunjen sukobima sa Senatom a obično i sa *nobilitas*, on se bojao da će se oni pozvati na lažne auspicije ili *Feriae Latinae* ili na druge razloge da bi ga zadržali u Rimu i sprečili da preuzme komandu nad vojskom koju mu je sudbina dodelila i čije su se zimske kasarne nalazile u Pjaćenci. Stoga, pošto je napisao tadašnjem konzulu da 15. marta dovede vojsku u Arimin, krišom je napustio Rim, pod izgovorom da ide na put, i, mada je još bio samo *designatus*, pa prema tome i *priuatus*, otišao je u svoju provinciju. *Patres* su s pravom bili ogorčeni: »G. Flaminije više nije ratovao samo sa Senatom, nego i sa besmrtnim bogovima. U prošlosti, izabran za konzula bez redovnih auspicija (*inauspicato*), nije poslušao bogove i ljude koji su ga opominjali. A sada, svestan svoga bezbožništva, pobegao je sa Kapitola i od svečanih zaveta da ne bi ušao, na dan njegovog utemeljenja, u hram Jupitera. O. M; da se ne bi susreo, niti ga za savet pitao, sa Senatom koga je mrzeo, koliko je i ovaj mrzeo njega; da ne bi objavio *Feriae Latinae* i da ne bi na bregu albanskom prineo godišnju žrtvu Jupiteru Latinskom; da se ne bi popeo na Kapitol posle redovnog primanja auspicija, da tu izgovori zavet i da, tek onda, odatle krene u svoju provinciju, ogrnut vojničkom kabanicom (*paludamentum*) i praćen liktorima...« Kako da takav prezir, koji je nagoveštavao mnoge druge, ne razgnevi Jupitera O. M., boga kralja i njegovih naslednika konzula, boga auspicija, i druga božanstva sa Kapitola?

Što se tiče Junone kao takve, tu svakako prisustvujemo odsudnom trenutku u evoluciji njenog kulta[4]. Doduše, zbog poistovećenja sa Herom, ona je već odavno postala Jupiterova supruga, tako da je reč *Regina* dobila svoj puni smisao. Ali ona započinje zvanično, te teške godine, neobičnu mitsku karijeru koja nalazi svoj najbogatiji izraz u *Eneidi*, kod Horacija[5]: zaštitnica Rima, ali zaštitnica koja zaslužuje posebnu i stalnu pažnju zato što to nije uvek bila, zato što, sa svojim pamćenjem grčke boginje neprijateljice Troje, ima razloga da to ne bude. Epopeja vejskog rata, u kojoj prepoznajemo, sa jakim razlozima, uticaj trojanske epopeje, bez sumnje je nagovestila taj veliki plan; Junona, vejska Uni, tokom dve godine opsade, štitila je neprijatelje Rima, i na kraju je odneta pobeda tek zahvaljujući svečanoj *euocatio* te boginje: zbog velikih obećanja, ona je napustila svoj narod i pristala da postane, na Aventinu, Regina rimskog naroda važnija od Regine koja je bila udružena sa Jupiterom na Kapitolu. Već tada je sve izgledalo srećno okončano, kada je nova *interpretatio* vratila Junonu u tabor najstrašnijeg neprijatelja: velika boginja, kraljica Kartagine, mogla je biti preuzeta samo pod grčkim i latinskim imenima boginje kraljice, Here, Junone. Da li su prevođenje izvršili Grci sa Sicilije i iz Italije ili sami Rimljani? Nije važno: u to vreme sinkretizma, Hera je povlačila za sobom Junonu, Junona je povlačila Heru. A ta kartaginska Junona, koja će uskoro

[4] Latte, za koga je Junona uglavnom boginja žena, objašnjava (str. 257, n. 3) ritualnu pažnju koja se tada posvećuje toj boginji i ljudskim žrtvama koje je Rim pretrpeo i opadanjem morala kod žena koje je iz toga proizašlo.

[5] V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, str. 11—150, »Juno's Kampf gegen Rom und ihre Versöhnung«; str. 173—189, »Carthago-Rom als Antithese in Aeneis 1—7«.

biti *Caelestis*, pokazivala je ratnička obeležja koja kartaginska Junona nije imala, ili više nije imala, ali koja se nisu viđala u drugim latinskim gradovima, Lanuviju na primer. Stoga je dvostruko čudo koje se dogodilo u Junoninom hramu u Lanuviju i koje, u drugim vremenima, ne bi dobilo posebno značenje, moralo izgledati, kada se bolje razmisli, posle prve *procuratio*, izuzetno preteće. Uvođenje Didone u ciklus o Eneji, koje su pesnici bez sumnje već bili izvršili, davalo je vremensku dubinu, sudbinsku vrednost sukobu tirske kolonije i latinskog pribežišta Trojanaca, Didoninog roda i Enejevića: Junona jednih, veliki bogovi drugih, Jupiter i Venera, obnovili su, u tom šestom veku *ab urbe condita*, sukob koji je nekada opevao Homer. Tako se objašnjavao, tako se amplificirao rat, u svojoj surovoj stvarnosti. Onda shvatamo što su ljudi, iako se u Lanuviju tokom zime nije dogodilo nijedno novo čudo, upućivali molitve Junoni toga grada, Sospiti, i Junoni koja je nekada pozvana iz Veja, Regini sa Aventina, jednako kao i Jupiteru, na pragu proleća punog pretnji.

Tokom celog drugog punskog rata, ova *interpretatio* će davati ideologiji jednu od njenih glavnih smernica, a i sami Kartaginjani će je osnažiti time što će je prihvatiti[6], postupajući sa Junonom-Herom kao da je grčkolatinska, sa pažnjom koja se duguje kartaginskoj boginji. Godine 205, kada se ratna sreća bude okrenula, kada Scipion, izabran za konzula, bude mogao da traži od Senata Afriku za provinciju, Hanibal će podići žrtvenik u hramu Junone Latinske, kraj koga je provodio leto, i naložiće da se tu na grčkom i punskom ispiše istorijat njegovih podviga (Liv. 28, 46, 16). Jedno drugo predanje, korišćeno u *De diuinatione* (I, 48), koje, kako izgleda, potiče iz dobrog izvora, pokazuje odnose između generala i boginje koji su složeniji, ali u krajnjoj liniji imaju isti smisao. Taj latinski hram, u blizini Krotona, smatran je mestom stalnih čuda: usred svetog gaja koji je bio okružen gustom borovom šumom, nalazili su se bogati pašnjaci. Tuda je, bez čobana, prolazila sva moguća stoka koja je pripadala Junoni, a uveče se svaka vrsta odvojeno vraćala u staju i nikada je nisu napali ni ljudi ni divlje životinje; od prodaje zamašnih proizvoda toga stada, podignut je stub od čistog zlata, tako da je, kaže Tit Livije (24, 3, 3), hram, već čuven po svojoj svetosti, postao još čuveniji po svome bogatstvu. Da bi obogatio svoju riznicu, Hanibal je hteo da uzme taj stub; ali, pre tako važne odluke, naredio je da se on ispita pomoću svrdla da bi proverio da li je zaista od čistog zlata, ili je samo pozlaćen. Ispitivanje je potvrdilo ono što se tvrdilo za hram i Hanibal je naredio da se stub odnese. Ali, tokom noći, usnio je san: Junona mu je zabranila da dira u njeno blago, pod pretnjom da će izgubiti preostalo oko. Stoga se odrekao svoga plana i, od zlatnih opiljaka koji su otpali prilikom bušenja, dao da se izradi figurica krave koju je stavio iznad spomenika. Dugo vremena je tim povodom ukazivano da je krava simbol punske Tanit[7], i zaključeno je sa izvesnom verovatnoćom da je Hanibal, prihvatajući *interpretatio* starosedelaca, u toj italskoj boginji prepoznao jedan oblik svoje nacionalne pokroviteljke.

[6] Oni su se možda prilagođavali jednom veoma starom kartaginskom predanju, vid. dole, str. 666.

[7] Već F. Lenormant, *La Grande Grèce*, II, 1881, str. 227.

Verovatno je otprilike u istom razdoblju, kada se ponovo javila nada posle velikih strahova, ili možda nešto kasnije, *post euentum*, izmišljena čuvena priča o »glavama« pronađenim u Kartagini[8]. Pored tog istorijskog značaja, ona pruža i dragocen dokaz da je ideologija triju funkcija, kakva je nasleđena od Indoevropljana i kako je bila izražena u početku u trijadi Jupiter, Mars, Kvirin, bila živa, svesna, krajem tog III veka.

U prvom pevanju *Eneide*, Vergilije na to jasno upućuje (441—447), a tu aluziju dopunjava njegov komentator Servije (443): kada je Didona, bežeći od svoga brata, stigla u Afriku i kada je sveštenik odabrao mesto pogodno za izgradnju grada, radnici koji su kopali prve temelje pronašli su volovsku glavu. Ovo znamenje nije izgledalo zadovoljavajuće, pošto je vo uvek bio pod jarmom, pa su kopali na drugom mestu. Tada su pronašli konjsku glavu i ona je prihvaćena. »Stoga su, kaže Servije, tu podigli hram Junoni; prema znamenju koje je predstavljao konj, Kartagina je bila ratnička, a prema znamenju koje je predstavljao vo, plodna«, *unde et bellicosa Carthago per equi omen et fertilis per bouis*.

Dugo vremena se smatralo da je to bio rimski odjek jedne autentične kartaginske legende. To nije tačno: ova priča je samo odgovarajući pandan rimske legende, koja je nesumnjivo starija, a koja je pripovedala o tome kako su radnici, kada je Tarkvinije naredio da se pripreme temelji za hram Jupitera. O. M., otkopali jednu ljudsku glavu, *caput humanum*, u kojoj su videli obećanje da će to mesto biti »glava« carstva: *arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat* (Liv. I, 55, 506). Lisjen Geršel veoma je lepo prokomentarisao ove podatke:

> Tema koja je bila zajednička dvema pričama može se izraziti na sledeći način. Kralj ili kraljica, u želji da podigne hram božanstvu svoga pola koje je u isto vreme i vrhovno i nebesko, naredi da se kopa; oni koji rade na temeljima otkopavaju jednu ili više glava koje su pripadale živim bićima; to otkriće se tumači kao znamenje, i to znamenje, koje navešćuje buduću veličinu grada, sadrži, u svakoj varijanti, neku posebnu nijansu, prema prirodi otkopane glave.
>
> Ova tema suviše je specifična da bi dve priče, koje su se odnosile na dva velika suparnička grada, bile nezavisne. Kako ništa ne ukazuje na neki zajednički prototip i kako nije verovatno da je rimska priča proizašla iz kartaginske priče, moramo smatrati, pošto je svaka druga hipoteza isključena, da je Didonina povest odgovor na Tarkvinijevu povest, da ništa ne duguje punskoj religiji i da je u celini rimska. Ljudi religioznog, savesnog, formalističkog duha, ljudi koji vode računa o upozorenjima bogova i za koje je upotreba znamenja bila poznata stvar, razmišljali su o sudbini Kartagine, ispitivali su odakle dolazi njeno bogatstvo, njena ratnička sposobnost. Tamo gde bismo mi navodili sociološke, istorijske, geografske razloge, da bismo objasnili razvoj njene ekonomske moći, ti ljudi, stari Rimljani, mislili su na svoj sopstveni grad, na predanja po kojima je nastanak Rima u neku ruku

[8] Ovde rezimiram prvi deo izvrsnog članka: Lucien Gerschel, »Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome«. *Journ. de Psychologie* 1952, str. 47—77.

predstavljao i početak sveta i koji su okupljali oko Urbsa dobročinstva i dokaze o naklonosti bogova kao što se u pričama vile okupljaju oko kolevke.

Ozlojeđeni zbog *fides punica*, iznenađeni bogatstvom i vojnom moći Kartagine, oni su videli u tome gradu, koji je osnovan pre njihovog grada i koji je postao njegov suparnik, jedan Rim koji nije uspeo, koji neće uspeti da osvoji prvo mesto, ali čiji se blistavi zamah mogao zamisliti samo prema istim verskim običajima, prema istoj božanskoj podršci bez koje ne može postojati ništa trajno i ništa vredno. Tako se javila ideja da je Kartagina, koja je nastala pre Rima, po nekim obeležjima svoje istorije, mogla da ga najavi, pokušavajući ono u čemu je Rim uspeo.

Geršel je pokazao da nijedan drugi svedok te legende (Justin. 18, 5; Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 195 i dalje) ne daje povoda da se ona pripiše samim Kartaginjanima; Eustatije dodaje dve crte opisu položaja buduće Kartagine, nedostatak pijaće vode i prisustvo palme na mestu na kome će biti otkrivena glava; ali to su dve geografske oznake koje upućuju na jednu tačku u Africi, a osim toga palmu je mogla nagovestiti igra reči sa *Phoinikes* »Feničani« i *phoinix* »palma«, koja je bila moguća samo na grčkom, a ne i na nekom semitskom jeziku. Geršel je učinio više: komentarišući punski novac, na kome je slika konja često bila povezana sa slikom palme, on je sa izvesnom verovatnoćom rekonstruisao proces tokom koga su Rimljani, od izvesnih komada novca protumačenih prema kapitolskoj legendi o *caput humanum*, stvorili legendu koja je tobože bila kartaginska[9]:

Kartagina je počela da kuje novac tek relativno kasno, i to prvo na Siciliji, u dodiru sa grčkim gradovima i po ugledu na njih. No, već na grčkom novcu sa Sicilije, koji je Kartaginjanima poslužio kao uzor, često se nalazila slika konja, tako da ona ne samo da nije bila odlika punskog novca, nego je naprotiv iziskivala dopunski, diferencijalni znak, koji je pružila grčka igra reči *phoinix-Phoinikes*, a palma je imala još i tu prednost što je lako dočaravala afrički grad... Na kartaginskom novcu najčešće se pojavljuje, kao i na grčkom novcu sa Sicilije, ceo konj, a ne samo glava: prema tome malo je verovatno da je u Kartagini postojala čak i legenda o »konjskoj glavi«, dok je rimska interpretacija novca na kome je bila samo glava (ali je glava tu nesumnjivo samo »sažetak« celog konja, kao što su ljudske glave na mnogim komadima novca sažetak čoveka) mogla, po uzoru na *caput humanum* sa Kapitola, ići na ruku stvaranju jedne antitetičke legende o *caput equi*, koja je hijerarhijski bila na nižem stupnju... Najzad, nije na odmet napomenuti da novac ne pruža ništa što bi odgovaralo volovskoj glavi, zajedničkoj Serviju, Justinu i Eustatiju, na koju, uprkos novijim mišljenjima, verovatno aludiraju reči *et felicem uictu* iz *Eneide*, i koja ima smisla samo u rimskoj i trojnoj perspektivi, dopunjavajući na poslednjem nivou sistem koji je gore započeo ljudskom i konjskom glavom.

Naime, na rimskom jeziku, jasna je namera bogova koja se tako otkriva:

Didona je našla volovsku glavu koja Kartagini daje plodnost, obilje, ekonomsku moć. Didona je zatim, zahvaljujući Junoni, našla konjsku glavu koja, dodajući bogatstvu snagu, obećava Kartagini, vojnoj sili, da će biti slobodna i poštovana. Ali njena sreća će na tome i ostati. Rimljani učenjaci dali su Kartagini treću, zatim drugu od triju indoevropskih društvenih funkcija, prenetih na svetovni nivo; ali su, po prirodi stvari, Rimu ostavili prvu: upravo Tarkvinije iskopava ljudsku glavu, nedvosmisleni znamen vrhovne vlasti (Serv. *Aen.* 8, 345: *is locus orbi imperaret, in quo illud caput esset inuentum*; upor. Liv. I, 55, 5—6; 5, 54, 7).

Ova poruka je tim uočljivija što je izražena kroz homogene slike, kroz tri hijerarhijski poređane glave, koje su isto tako povezane istim redosledom i u vedskoj religijskoj strukturi: brahmanski tekstovi izričito kažu da ima pet životinja podesnih za žrtvovanje, to jest, po opadajućem redosledu, čovek, konj, vo, ovan, jarac[10]. Glave tri prva ušla su u legendu o hramu Kapitolskog Jupitera i u komplementarnu i »made in Rome« legendu o hramu kartaginske Junone.

Sitnica bez sumnje, ali koja potvrđuje zabrinutost koju je kod Rimljana, između poraza kod Trebije i odmazde kod Zame, izazvala »Junona« Didone i njenog grada.

U tim uslovima, možda je pogrešno naslućivati *exoratio* te Junone za vreme ili pre kraja drugog punskog rata. Komentarišući stihove dvanaestog pevanja *Eneide* u kojima Junona najzad pristaje, i to sa radošću, da usvoji Eneju i njegovo potomstvo posle Jupiterovog obećanja da će dobiti izuzetno raskošan kult u Rimu (*nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores*), Servije kratko saopštava da je taj božanski događaj iz legendarne preistorije transpozicija jednog istorijskog događaja: *sed constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio uero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam.* Moguće je naime, s obzirom na značaj uloga, kao i na verski presedan, da su drevni obredi *captatio beneuolentiae* izuzetno primenjivani na jednu tuđu boginju koju je prevodilačka smicalica pretvorila u moćnu grčko-latinsku boginju, neprijateljicu Troje i Eneje. Iz istog razloga ne treba možda odbaciti ideju da su, u narednom veku, u trećem punskom ratu, pre razaranja Kartagine, Scipion Emilije i njegovi sveštenici pozvali bogove, a posebno, ne imenujući je, Junonu toga grada koristeći *carmen* čiji je tekst, prema jednom Scipionovom savremeniku, Furiju, sačuvao Makrobije (3, 9, 7—8): *Si deus si dea est cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela,*[11] *teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor ueneror ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis... Si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum.*

Ne zna se gde je bila postavljena statua koja je tako preneta u Rim, uz *euocatio* ili bez nje: za nju nije podignut nijedan hram, a F. Kumont i V. Bazanov smatrali su da je bila smeštena u hramu Junone Monete od 146.

[9] Ovi redovi suprotstavljaju se jednoj tezi u sjajnom članku: J. Bayet, »*L'omen* du cheval à Carthage: Timée, Virgile et le monnayage punique«, REL. 19, 1941, str. 166—190; preštampano u *Mélanges de littérature latine*, 1967, str. 255—280.

[10] S. Lévi *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, 1898 (novo fototipsko izdanje, 1967), str. 133—138. *Suouetaurilia* i *sautramani* s jedne strane, neki indijski žrtveni obredi s druge strane, počivaju na drugim primercima sa te liste ili sa odgovarajuće rimske liste: gore, str. 248—250.

[11] Jasno je po onome što sledi (*teque maxime*) da *si deus si dea est cui...* ne ukazuje na kolebanje u pogledu pola nekog posebnog božanstva (gore, str. 59, n. 2), nego znači »*svi* bogovi i boginje koji...«.

do 122. godine, do dana kada je, pošto je *Colonia Junonia* G. Graha vaskrsla Kartaginu za račun Rima, mogao da je primi novi hram Junone »Caelestis«, koji se nalazio nedaleko od starog[12].

Ali, vratimo se događajima s proleća 217, to jest, veoma brzo, porazu na Trazimenskom jezeru. Istoričar bez milosti okrivljuje Flaminija, beleži bezbožništva, oskvrnuća koja je taj neverrnički duh gomilao do kobnog dana: Rimljani su, znamo, nalazili utehu, i u neku ruku način da izbegnu očajanje, pripisujući ogroman greh jednom jedinom čoveku. Razlog njihovih nesreća bio je jasan i, pošto je Flaminije poginuo sa svojim legijama, mogli su poverovati da se gnev bogova može umiriti. G. Fabije Maksim, koji će dobiti čuveni nadimak Oklevalo, saopštava tu utešnu pouku (22, 9, 7—11):

Imenovan po drugi put za diktatora, sazvao je Senat istoga dana kada je stupio na dužnost, i baveći se pre svega bogovima, *ab diis orsus*, objasnio je senatorima da je konzul G. Flaminije zgrešio više zato što je zanemario ceremonije i auspicije nego zbog drskosti i bezbožništva i da treba pitati same bogove o okajavanju koje zahteva njihov gnev. Postigao je da, kao meru predostrožnosti koja se preduzima gotovo samo onda kada su naveštena strašna čuda (*taetra prodigia*), decemvirima bude naloženo da potraže savet u Sibilinskim knjigama. Pošto su pregledali te proročke knjige (*inspectis fatalibus libris*), saopštili su senatorima da je uzrok tome ratu bio nepravilno dat zavet Marsu i da ga treba ponovo i sa više rečitosti izgovoriti; da treba posvetiti velike igre Jupiteru, hramove Eričkoj Veneri i boginji Mens, prirediti *supplicatio* i *lectisternium* i zavetom obećati posvećenje proleća, u slučaju da se rat odvija na povoljan način i da Republika ostane u stanju u kome se i pre nalazila. Pošto će Fabije biti sasvim zaokupljen rukovođenjem operacijama, Senat je, po savetu kolegijuma pontifika, zadužio pretora M. Emilija da se postara za brzo izvršenje svih tih zadataka.

Kako se ne diviti postojanosti i domišljatosti tih administratora svetog koji, za nekoliko nedelja, pošto su se nesreće produžavale, tri puta gledaju u Knjige i iz njih izvlače tri različita uputstva? I dalje se upućuju molbe Jupiteru, čiji je gnev izvestan i koji je, nema sumnje, kaznio Flaminija. Ali, na Trazimenskom jezeru, u onoj žestokoj i očajničkoj bici, Mars, koji je u Falerijima i na Kapenskim vratima već uputio preteće znamenje (22, I, 11—12), Mars se nije pokazao kao otac Rimljana. Pre je bio *Mars caecus*, slep kao konzul bez auspicija, slep u bici, u magli, srećan zbog same borbe i samog pijanstva svih boraca. »To nije bila, rekao je Tit Livije (22, 5, 7—8), jedna od onih organizovanih borbi u kojima su ljudi podeljeni na *principes, hastati* i *triarii*, u kojima se *antesignani* bore u prvim redovima, a preostali deo borbene linije u pozadini, u kojima se svaki vojnik nalazi u svojoj legiji, svojoj kohorti, svome manipulu. Okupljao ih je slučaj i svako se, prema svojoj hrabrosti, borio u prvim redovima ili u pozadini. I duhove je toliko obuzimao borbeni zanos da nijedan borac nije osetio zemljotres koji je porušio čitave kvartove u mnogim gradovima Italije, koji je promenio

[12] V. Basanoff, *Euocatio*, str. 63—66 (»Juno Caelestis de Carthage, 1. *exoratio*, 2. *euocatio*«).

pravac reke iako je njen tok bio brz, gurnuo more u reke i srušio velike planine...« Ova Marsova razuzdanost morala je imati neki uzrok: on je pronađen i, da bi se ta sila usmerila u korist Rima, ponovljen je, sa više rečitosti, zavet koji je bio nepravilno dat.

Ali još su upečatljivija druga božanstva koja su postala predmet poštovanja, Erička Venera i Mens.

Ako je po legendi o Romulu Mars bio predak Rimljana, po legendi o Eneji Venera je bila njihova pretkinja ili, umiljatije, njihova majka. Već za vreme prvog punskog rata, vidlei smo[13], Trojanci iz Segeste i Trojanci iz Rima otkrili su da su braća i legionari koji su se nalazili na planini Eriks žestoko i pobedonosno branili boginju koja im je već pripadala ne zato što su je preuzeli nego zato što su je nasledili. Erička Afrodita koja je tako bila pozvana, više nego druge Afrodite, da obogati, da usmeri rimski pojam Venere, bila je složena, čak raznorodna boginja, u kojoj su se semitski elementi mešali sa grčkim predstavama i u kojoj je preovlađivao vid zadovoljstva i plodnosti[14]. Služile su je svete bludnice, a žitno klasje, golubice koje su predstavljene na novcu, povezivali su je sa istočnjačkim boginjama, sa Kipra i iz još udaljenijih krajeva. Ali, za Rimljane, kako se čini, zbog sećanja na njihovu dugotrajnu odbranu na planini Eriks, preovlađivao je jedan drugi vid, jedna druga moć te boginje: ona je donosila pobedu. Na rimskom novcu na kome je predstavljena ona nosi dijademu i lovorov venac, a ponekad, na zadnjoj strani, koja tumači pravo, prikazana je Viktorija sa palmom i krunom, na četvoropregu u galopu ili kako korača, noseći trofej. Zar nije bilo prirodno da se Enejevići iz Lacija, u iskušenjima 217, obrate toj uzvišenoj i dalekoj rođaci koja je, nekoliko decenija ranije, kod svoje kuće, očigledno išla na ruku njihovom oružju? K. Fabije Maksim joj je dakle obećao hram, koji je osvetio dve godine kasnije, 23. aprila, na dan prolećnih Vinalija, kao što je *dies natalis* hrama *Venus Obsequens*, koji je 295. zavetom obećao njegov deda Fabije Gurg, bio 19. avgusta, na dan letnjih Vinalija; Robert Šiling je u tome prepoznao ponavljanu nameru da se Venera poveže sa Jupiterom, gospodarem Vinalija[15]. Uostalom, mesto koje je izabrano za hram dovoljan je dokaz da Erička Venera nije primljena kao tuđinka: ne samo na prostoru koji je obuhvatao *pomerium* onakav kako je bio shvaćen u III veku, nego i na brežuljku koji je pripadao velikim nacionalnim božanstvima, sasvim blizu Jupitera O. M. od koga je, prema pesnicima, već tada tražila milost za Eneju[16]. Najzad, kult te boginje sasvim je romanizovan: nisu zadržane ni svete bludnice ni drugi sicilijanski običaji; 23. aprila, novi obred prolivanja vina — ogromne količine vina prosipane

[13] Gore, str. 454.

[14] O Eričkoj Veneri i romanizaciji kulta, vid. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, str. 242—266.

[15] *Op. cit.*, str. 95—97, 248. Za *Venus Obsequens, ibid.* str. 28—29, 50.

[16] Schilling, »Le temple de Vénus Capitoline et la tradition pomériale«, RPh. 23, 1949, str. 27—35, gde autor prvo pokazuje da je, u III veku, Kapitol već bio uključen u *pomerium*. P. Catalano, »Pomerio«, *Novissimo Digesto Italiano*, 1965, str. 3—12, jasno sažima složene probleme vezane za *pomerium*, koje su neki tumači još više iskomplikovali.

su u potok sa njenog hrama[17] — čvrsto ju je vezivao za tradicionalni praznik i za legendu po kojoj je Jupiter Eneji podario pobedu.

Ozbiljnost trenutka dovoljno objašnjava što su iz eričkog kulta odstranjeni njegovi najzabavniji elementi. Ali, kada se Rimu vratila sreća, boginja je dobila naknadu: za vreme rata protiv Ligura, godine 184, konzul L. Porcije Licinije obećao je Eričkoj Veneri drugi hram i posvetio joj ga je tri godine kasnije kao duumvir, izvan grada, pored Kolinskih vrata. Taj hram, čiji je *dies natalis* isto tako bio 23. april (Ov. F. 4, 871—872), služio je kao okvir jednom kultu koji je bio mnogo verniji sicilijanskom uzoru i mnogo spektakularniji. Sama zgrada, koja je, u narednom veku, pripala području čuvenih Salustijevih vrtova, bila je veličanstvena građevina u kojoj je boginja bila predstavljena skupocenim kipom:

Majke iz Lacija, kaže Ovidije, na njen praznik, povodom obrednog kupanja (*ibid.* 133—139), i vi, mladi supružnici, i vi koji ne možete da nosite ni povezače ni duge haljine, poštujte boginju prema obredu, skinite zlatan nakit sa njenog mermernog vrata, skinite njena bogatstva: treba je celu okupati. Kada joj vrat bude suv, vratite joj njene zlatne lance. Neka joj daju druge cvetove, mlade ruže; i vi same, tako ona naređuje, okupajte svoje telo pod zelenim mirtama...

Lepota, raskoš, slast: Afrodita i Astarta smeštene su *extra pomerium*. One za koje se kaže *uos quis uittae longaque uestris abest*, to su lake žene iz prestonice, *uulgares puellae* koje još Ovidije poziva da traže od Venere, kadeći, između mente i mirte i venaca od cveća, lepotu, naklonost naroda, veštinu milovanja i reči koje odgovaraju igrama kojima su one vične (*ibid.* 865—868). Na tu Veneru odnosi se versko pravilo koje je arhitekta, naravno, kako kaže, preuzeo od Etruraca (Vitr. I, 7, 1)[18]: četiri božanstva, iz različitih razloga, moraju imati svetilišta izvan zidina, Mars, Vulkan, Venera i Cerera; razlog koji se navodi za Veneru jeste da »strasti koje boginja izaziva moraju biti držane daleko od mladeži i majki porodice«[19].

Godine 217, Sibilinske knjige i izvršenje njihovog naloga povezuju, sa jasnom namerom, prvu Eričku Veneru i jedno drugo novo božanstvo, rimskog tipa, personifikovanu apstrakciju, *Mens*, to jest razmišljanje, rasuđivanje, suprotnost ludoj smelosti[20]. Odavno je primećeno da to unapređenje umnosti stiže u pravi čas: Mens, to je ono što je najviše nedostajalo Flaminiju i to je ono što Oklevalo, u svojoj diktaturi, ima nameru da suprotstavi Hanibalovoj veštini. Dok čitamo naredna poglavlja Tita Livija, gde se krajnja Fabijeva razboritost neprekidno suprotstavlja demagoškoj površnosti njegovog *magister equitum*, možemo samo da zapazimo usklađenost između taktike vođe i gledanja u Sibilinske knjige, koje je on podstakao: morala je postojati neka tajna veza između tog velikog čoveka i oštroumnih decemvira. Tit Livije će upotrebiti, da opiše Fabijevo ponašanje na vrhu Apeninskih planina, obilje reči koje su kao moneta boginje *Mens: cautus, consilia, sollertia,* i koje suprotstavlja reči *temeritas,* a često i reči *fortuna,* — onoj Fortuni kojoj je bila upućena *supplicatio* na brdu Algid, početkom prethodne zime, i koja, isto tako slepa kao i Mars, to nije primetila; i najmanje jednom istoričar ispisuje veliku reč: čak i u Senatu, kaže on (22, 25, 14), Fabije ima sasvim ograničen broj slušalaca kada saopštava da su porazi iz dveju prethodnih godina pretrpljeni *per temeritatem atque inscientiam ducum*; da će zapovednik njegove konjice morati da mu objasni zašto je započeo bitku bez njegove naredbe; da će, ako i dalje bude zapovedao i upravljao ratom, ubrzo pokazati da, za dobrog generala, sreća ne znači mnogo i da prevagu odnose razmišljanje i proračun, *bono imperatori haud magni fortunam momenti esse, mentem rationemque dominari.* Šiling je smatrao da je, u »trojanskom« kontekstu njenog uvođenja, Mens doduše nagoveštavala tu vrlinu, ali otelotvorenu u Venerinom sinu, ocu Rimljana, Eneji[21]. To je moguće: svojstvo srećnih tvorevina je da mogu da se objasne i da mogu da služe na razne suvisle načine. U svakom slučaju, dvostruki zavet je izgovoren na propisan način koji pretvara Mens u neku vrstu pratilje Eričke boginje: hram sicilijanske boginje zavetom je obećao sam diktator, »pošto su *libri fatales* naložile da dar prinese onaj koji je tada imao *maximum imperium* u državi«, a jedan pretor obećao je hram boginji Mens. Ta dva hrama izgrađena su na susednim mestima na Kapitolu i odmah osvećena (Liv. 23, 30, 9), pošto je Fabije tražio i dobio dozvolu da sam izvrši osvećenje Venerinog, dok je pretor osvetio *aedes Mentis.*

Decemviri nisu na tome ostali; oni su povezali, u božanskom zahtevu koji su prenosili, najradikalniji stari i najugledniji novi postupak: posvećenje proleća i kolektivni lektisternij, od kojih je prvi upućen, što je retko, Jupiteru, a drugi povezuje, prema grčkoj teologiji, dvanaest velikih bogova. Posvećenje proleća se toliko bilo izobičajilo da je veliki sveštenik morao da podseti da se takav zavet može dati samo po nalogu narodne skupštine. Ona se dakle sastala i predala mu tekst čija okosnica, ako ne i sve reči, izgleda autentična (22, 10, 2—6):[22]

Hoćete li, zapovedate li da postupimo ovako: ako, za pet godina, država rimskog naroda Kvirita izađe čitava, kao što ja želim, iz sadašnjih ratova — rata koji rimski narod vodi protiv Kartaginjana i ratova koje vodi protiv Gala s ove strane Alpa —, neka rimski narod Kvirita zavetom obeća i podari Jupiteru sve prolećne proizvode u stoci, svinjama, ovcama, kozama i volovima koji nisu posvećeni drugim putem, pošto Senat i narod odrede prvi dan tog darivanja. Neka onaj ko bude prinosio žrtvu to učini kada i kako hoće i, bez obzira na način koji bude izabrao, neka se to smatra valjanim. Ako životinja koja je trebalo da bude žrtvovana ugine,

[17] »QII. 15 (»Le mythe des Vinalia priora«), REL. 39, 1961, str. 266—270.

[18] Gore, »Mars«, »Vatre javnog kulta«.

[19] O raznim Venerinim svetilištima u Rimu, vid. Platner, TD. str. 551—559.

[20] Nema nikakvog stvarnog razloga da se Mens smatra grčkom boginjom, a tome ne ide u prilog ni uvođenje njenog kulta na Kapitolu; Latte, str. 240, suprotno Wiss. str. 313—315. O smislu obogotvorene Mens, vid. Ov. F. 6, 241—248.

[21] Schilling, *La religion romaine de Vénus*, str. 250—253; upor. Pijetas koja je udružena sa drugom Eričkom boginjom, str. 255.

[22] Ovaj *uer sacrum* će biti ispunjen dvadeset jednu godinu kasnije, 195 (a zbog izvesne nepravilnosti otpočeće ponovo 194), kao uostalom i Velike Igre koje su bile u isto vreme obećane Jupiteru, 33, 44, 1—2. Taj *uer sacrum* odnosi se samo na *pecus* a ne, kao nekada na ljude. Pravo govoreći u istorijskom dobu zna se jedino za njega. Proučio ga je vrlo dobro (teškoća teksta Tita-Livija; tumačenje) E. Eisenhut u RE. VIII A. 1955, col. 912—915.

neka se smatra neposvećenom i neka se ta smrt ne smatra greškom. Ako je neko, nehotice, rani ili ubije, neka se to ne smatra prevarom. Ako je neko ukrade, neka se to ne smatra greškom ni naroda ni onoga kome je ukradena. Ako se, i ne znajući, žrtva prinese nekog »zloslutnog dana«, neka se smatra valjanom. Bilo da je prinesena noću ili danju, da je prinese rob ili slobodan čovek, neka se smatra valjanom. Ako se žrtveni obred izvrši pre nego što Senat i narod narede da se prinese žrtva, neka se smatra da je narod odužio svoj dug.

Ova forula je lep spomenik razboritosti, zdravog razuma koji su stručnjaci za verske stvari u Rimu unosili u uređivanje najneprirodnijih stvari. Jupiter, glavni uvređeni bog, dobio je sa druge strane obećanje da će od sume od 333.333 asa trećina biti posvećena Velikim Igrama, da će mu se prineti na žrtvu tri stotine volova, dok će mnogi drugi bogovi dobiti bele volove i ostatak, mladunčad žrtvenih životinja (*ibid.* 8):

Pošto su zaveti pravilno sročeni, nastavlja Tit Livije, naređeno je da se priredi *supplicatio* i tu je došla ne samo gomila građana, sa ženama i decom, nego i gomila seljaka, koji su osećali da je njihova privatna sudbina vezana za sudbinu države.

Vidimo da se ovde pojavljuje nastojanje da se ne zanemari nijedan bog, a da se pri tom održi hijerarhija: *Ioui... multis aliis diuis... ceteris.* Ista namera, ali u modernijem svetlu, upravlja čuvenom gozbom bogova priređenom te godine (*ibid.* 9): na Olimpu je bilo dvanaest »velikih sila«; i na gozbu je pozvano dvanaest božanstava u šest parova:

Zatim je dva dana trajala gozba bogova, za koju su se pobrinuli decemviri. Izloženo je šest uzglavnica, jedna za Jupitera i Junonu, druga za Neptuna i Minervu, treća za Marsa i Veneru, četvrta za Apolona i Dijanu, peta za Vulkana i Vestu, šesta za Merkura i Cereru.

Ova imena, način na koji su povezana, ukazuju na helenizaciju religije. Ako se dva poslednja para mogu objasniti u samome Rimu kao i u Grčkoj, jedan elementom »vatre« koji je zajednički za oba člana, drugi srodnošću trgovine i zrnastih proizvoda, četiri prva objašnjava grčka mitologija: treba čitati Zevs-Hera, Posejdon-Atina, Arej-Afrodita, Apolon-Artemida. Ovakvo razvrstavanje ne postavlja nijedan od problema koje je postavljalo, na primer, razvrstavanje u prvom kolektivnom lektisterniju od šest bogova, godine 399, gde shvatamo zašto je Latona sparena sa Apolonom, a Merkur sa Neptunom, ali ne i zašto je Dijana u paru sa Herkulom[23].

Odsustvo Herkula, koji se nalazio na kolektivnim lektisternijima poznatim u IV veku, uočava se uostalom u počastima koje se te godine ukazuju bogovima. Doduše, on nije mogao da prisustvuje lektisterniju koji je okupljao i mogao je da okupi samo »Dvanaest velikih bogova«, ali je mogao biti poštovan odvojeno, kao Mars i kao Erička boginja. Žan Baje je smatrao da je, u grčkoj obnovi religije, Herkul u neku ruku ispaštao što je suviše

[23] To je pokušao da objasni J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, str. 278—285.

rano i potpuno romanizovan[24]. To nije izvesno: iako romanizovan, Herkul je zadržao grčka obeležja, i neprekidno se bogatio, snažio legendama o Heraklu. Uostalom, zar nije, nekoliko nedelja ranije, u istoj krizi, Herkul posebno pozvan u pomoć i to u paru sa Juventas u kome se lako prepoznaje par Herakle-Heba? Razlog bi pre bio sledeći: mimo tri velika kapitolska božanstva, ceremonije posle Trazimenskog jezera ne izražavaju poimence poštovanje ni prema jednom od božanstava koja su prizivana posle Trebije; novi poraz ih je vratio na mesto, kao da su dokazala svoju ravnodušnost ili svoju nemoć; prizivaju se druga, Mens a ne Fortuna, Mars a ne Genij, Venera a ne Juventas. Nije li možda uklanjanje Herkula izraz istog tog kretanja, ne opadanje, nego izraz neprilagođenosti okolnostima?

Šiling je snažno istakao jedan drugi vid tog rasporeda bogova[25]. Ako se parovi objašnjavaju grčkom mitologijom, mnogi dobijaju, u rimskoj perspektivi, dopunsku vrednost: Jupiter i Junona su kralj i kraljica među bogovima, kao Zevs i Hera, ali je u Rimu njihova veza stara i nosi u sebi ono što su za nju vezali vekovi lokalne istorije. A naročito Venera i Mars više nisu samo plahoviti bračni par kojim su se zabavljali aleksandrinci: »Ma koliko veliki bio udeo helenizma u tom za Rimljane neobičnom spoju, ne bi trebalo zaboraviti nacionalno obeležje udruženih bogova: Mars je stari ratnički bog koji je rukovodio uspešnim rimskim ratnim pohodima, dok se Venera sve više pojavljuje kao titularna moć roda Enejevića. Uz to, u Rimu nije bio u pitanju par u strogom smislu reči. Čini se da je grčki presedan samo nagovestio Rimljanima ideju da povežu dve glavne ličnosti svoje istorije: Eneju, osnivača roda, i Romula, osnivača Grada. To je neosporno bio rimski smisao spoja Venera-Mars«.

Tako izgleda, u pojedinostima svoga delovanja, rimska religija prvih tegobnih godina. Primirje koje je donela Fabijeva mudrost nije zaustavilo čuda, ali pošto se ona više nisu događala posle poraza, manje su zapanjivala duhove — čuda su bila neprekidno, godišnje iskustvo rimskog naroda — i Tit Livije samo kaže da su se događala prema Sibilinskim knjigama (22, 36, 9). Uostalom njihova nagoveštenja otklanjana su zahvaljujući nežnoj brizi jednog vernog saveznika, Hijerona iz Sirakuze, koji je poslao Rimljanima Viktorijinu statuu od čistog zlata, sa molbom za večnu slavu; iako su odbijali druge zavetne darove, senatori su ovaj prihvatili, pripisujući mu vrednost znamenja (22, 37, 10—12): »Prihvatamo, rekoše oni u svome odgovoru, Viktoriju i *omen*, ona će biti postavljena na Kapitolu, u hramu velikog Jupitera; kada bude osvećena na toj tvrđavi grada Rima, ona će, prema rimskom narodu, biti milostiva i blagonaklona, nepokolebljiva i postojana«.

Ne možemo pratiti u pojedinostima verska zbivanja u drugom ratu koji je tek počinjao. Valja, međutim, napomenuti da je posle poraza kod Kane reakcija bila sasvim različita od reakcije koju je izazvao poraz kod Trazimenskog jezera. Doduše, i okolnosti su bile drugačije: iako veoma smeo, plebejski konzul Varon nije uvredio Jupitera, poslušao je auspicije, odlažući

[24] *Op. cit.*, str. 261—262.
[25] *Op. cit.*, str. 207—208.

početak borbe sve dok je posmatranje ptica nije preporučilo, — što omogućava istoričaru da kaže da su, toga dana, bogovi pre odgodili nego sprečili nesreću koja će se sručiti na Rimljane (22, 42, 10). Jedino božanstvo koje je on neposredno uvredio bila je Mens, čiji hram, zavetom obećan, još nije bio osvećen. U tim uslovima K. Fabije, kome je Rim još jednom poverio svoju sudbinu, nije povećavao broj verskih improvizacija, svodeći na minimum vreme žalosti, izostavljajući praznike u čast Cerere koji su se mogli svetkovati samo u radosti (22, 55—56), i kao mudar čovek, ponovo je počeo da ispituje bogove da bi utvrdio odakle dolazi zlo. U samome Rimu, nesumnjivo ljudskim sredstvima, otkrivena su bezbožništva: dve vestalke su okrivljene za blud; jedna je živa sahranjena, prema običaju, pored Kolinskih vrata, druga se ubila, a njen ljubavnik, jedan od plebejskih pontifika, izdahnuo je pod udarcima šiba. S druge strane, potražen je savet u Sibilinskim knjigama, u kojima su decemviri pročitali naređenje da se održi izvestan broj *sacrificia extraordinaria*, čiji je obim odgovarao pretnji: jedan Gal i jedna Galkinja, jedan Grk i jedna Grkinja živi su sahranjeni na Volujskom trgu, na mestu koje je zatrpano ogromnim kamenjem[26]. Najzad, pošto se toliko puta ponavljano gledanje u Knjige pokazalo nedelotvornim, odlučeno je da se pita Apolon u njegovom hramu, u Delfima: jedan diktatorov rođak, K. Fabije Piktor, možda i sam jedan od decemvira[27], poslat je u proročište da pita koje će molitve i koji žrtveni obredi umilostiviti bogove i kakav će biti ishod tolikih patnji. Izaslanik je odmah otišao i ubrzo se vratio sa pismenim odgovorom proročišta. Taj odgovor je kazivao, u stihovima, kojim se bogovima treba obratiti i kakvim obredima, i bio je izražen rečenicama u kojima se može videti neka vrsta sporazuma o savezu na dug rok između Rima i delfijskog boga (23, II, 2—3): »Ako izvršite ove naloge, Rimljani, vaše stvari će ići bolje i lakše, vaša politička sudbina će se više odvijati prema vašim planovima i pobeda u ratu pripašće rimskom narodu. Kada se vaša Republika bude spasla i izvukla iz neprilike, pošaljite, od vaše zarade, zavetni dar Apolonu Pitijskom, platite mu porez na opljačkano blago, na sačuvani plen, na dobit od prodatog plena, i čuvajte se oholosti«, — *lasciuia*, lep prevod grčkog *hybris*.

Pročitavši to proročanstvo prevedeno sa grčkog, Fabije dodade, kaže Tit Livije (*ibid.* 4—6), da je prineo tamjan i vino svim bogovima koje proročanstvo pominje čim je napustio hram i da mu je starešina hrama naredio da se ukrca na svoj brod sa lovorovim vencem koji je nosio na glavi i da ga ne skida pre nego što stigne; da je izvršio sva naređenja sa najvećom tačnošću i najvećom brižljivošću i da je ostavio venac u Rimu, na Apolonovom žrtveniku.

Važan trenutak u razvoju rimskog apolinizma, posle koga će ubrzo doći (26, 23, 3) preporuka da Apolonove igre, koje je gradski pretor obećao 212. godine sledeći »proročanstva« zvana *carmina Marciana*, postanu godišnje[28]:

[26] Gore, str. 450—451.
[27] To je 126. Fabije iz kataloga u RE. VI, col. 1836—1841.
[28] Ova odluka nije imala dejstva: Liv. 27, II, 6; 23, 5—7. Upor. J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, str. 257—296: »La crise oraculaire et l'institution des Jeux Apollinaires (212—208).«

pošto je Kana bila poslednja velika rimska nesreća, moralo je izgledati da je odlazak izaslanika u Delfe preokrenuo sudbinu.

Doduše, biće još pretećih čuda (24, 10, 6—12, 44, 7—8; itd.) čija će zloslutna naveštenja biti otklanjana po naređenju pontifika i prema savetu Knjiga, ali je bilo svršeno sa religioznim strahom iz godina 218—215, koji je naveo čuvare religije da istražuju, da koriste sve njegove izvore. Kako su godine prolazile, Rim je sticao poverenje i sigurnost, osećao se izmirenim sa svojim bogovima. Kada se Hanibal, propustivši bolje prilike, utaborio na nekoliko milja od grada (26, 10, 3) i sam došao na čelu svojih konjanika do Herkulovog hrama u blizini Kolinskih vrata, uzbuna nije bila panična i, pošto su bogovi, u dva navrata, pomoću oluje i grada, sprečili svaku bitku, Hanibal se udaljio, pustošeći u svome besu Feronijino kapensko svetilište. Silije Italik, u jednom od najlepših delova svoje poeme, na kraju XII pevanja (703—725), lepo će izraziti rimsko osećanje prikazujući kako se zaštitnici Rima pojavljuju pred Kartaginjanima. Svaki bog se uzdiže iznad svoga svetilišta, svoga kvarta, i pesnik tako gradi, vršeći izbor, celinu u kojoj je sve, osim prvog elementa — Apolona na Palatinu — izrazito arhaično:

»Kuda juriš, bezumniče?« kaže Junona hvatajući Hanibala za ruku. »Započinješ bitku koja premašuje ljudske snage«. Govoreći to, ona razmiče neprozirni oblak koji ju je skrivao i pojavljuje se pred njim u svom pravom obličju. »Ne, ne treba da se boriš ni sa Frižaninom, ni sa Laurenćaninom. Priđi, pogledaj, jer za trenutak razmičem oblak; pogledaj na onu stranu na kojoj se uzdiže veličanstveni vrh brega: tamo je palata Arkađanina (Euandra), boravište Apolonovo; taj bog drži tobolac, koji odzvanja od strela, razapinje luk i sprema se za borbu. Na tim susednim brežuljcima nad kojima se uzdiže, kao gromada, Aventin, vidiš li kako Dijana maše plamenim buktinjama, upaljenim na talasima Flegetona? Nagih ruku, ona već odiše bitkom. Sa te strane, vidi kako Mars Gradivus, pod svojim strašnim oružjem, zauzima Polje koje je po njemu dobilo ime. Tamo Janus, ovde Kvirin razmahuje oružjem. Svaki bog je na svome brežuljku... Osmeli se dakle da pogledaš Jupitera Gromovnika, vidi oluje, munje koje izaziva jedan pokret njegove glave...«

I boginja odvlači, udaljava Hanibala *mirantem superum uultus et flammea membra*...

Rim doživljava poslednju veliku uzbunu godine 207, kada Hazdrubal prelazi Galiju i približava se Alpima sa pojačanjem koje Hanibal tako dugo čeka. Dva konzula koja će ga pobediti na Metauru tek su imenovana i još nisu napustila grad kada se u Veju, u Minturni, u Kapui, pojavljuju čuda, u nizu, kao što je i najavljeno u vreme opšte razdražljivosti. Tek što je prva grupa završila sa ceremonijama odvraćanja, a već su se dogodila druga čija je zloslutna naveštenja isto tako valjalo otkloniti: naime, u Fruzinoni su haruspici koji su pozvani iz Etrurije proglasili jedno džinovsko novorođenče, neizvesnog pola, za *foedum ac turpe prodigium* i, po njihovom savetu, ono je stavljeno u kovčeg i bačeno u more izvan rimske teritorije. Težina situacije i množenje loših znakova naveli su pontifike na novi napor (Liv. 27, 37, 7—15):

Pontifici narediše da tri grupe od po devet devojaka obiđu grad pevajući obrednu pesmu. Dok su one, okupljene u hramu Jupitera Statora, učile tekst koji je sastavio pesnik Livije, grom udari u hram Junone Regine na Aventinu. Upitani za savet, haruspici rekoše da se to čudo odnosi na matrone i da boginju traba umilostiviti nekim darom. Kurulski edili pozvaše na Kapitol sve matrone koje su živele u Rimu ili njegovoj okolini, sve do desetog miljokaza, i one između sebe narediše njih dvadeset pet da prikupe sumu koju će svaka dati od svoga miraza. Od tih darova napravljena je zlatna zdela koja je odneta na Aventin, gde su matrone prinele žrtvu u potpunoj čistoti. Odmah zatim, u čast boginje majke, decemviri odrediše dan za drugu ceremoniju čiji je redosled ovaj. Dve bele junice su krenule od Apolonovog hrama i ušle u grad kroz Karmentska vrata. Iza njih su nosili kipove Junone Regine od čempresovog drveta; zatim je išlo dvadeset sedam devojaka, u haljinama sa dugim skutovima, pevajući u boginjinu čast himnu koja je možda imala neke draži za proste duhove toga vremena, ali koja bi danas, ako bih je naveo, izgledala bez ukusa i bez oblika. Iza devojaka koračali su decemviri, sa lovorovim vencem na glavi i odeveni u svešteničku togu. Sa Karmentskih vrata, preko vicus Jugarius, povorka je otišla na Forum, gde se zaustavila. Tamo su devojke, koje su držale isto uže, pristupile, udarajući nogom po taktu svoje pesme. Zatim preko ulice vicus Tuscus, Velabra, Volujskog trga, došli su do uzvišice clivus Publicius i popeli se u hram Junone Regine. Tamo su decemviri prineli dve žrtve i stavili u svetilište dve statue od čempresovog drveta.

Verovalo se da se tu uočava suparništvo svešteničkih redova, nadmetanje koje potvrđuje da su i sami sveštenici podlegli uzbuđenju i najavljuje neku vrstu verske anarhije. Da li priča Tita Livija zaista usmerava u tome pravcu?[29] Ono što je anarhično, nesređeno zato što je slučajno, to su čuda čija zloslutna naveštenja država, pontifici, kako-tako otklanjaju uobičajenim sredstvima, pitajući za savet haruspike, slušajući decemvire, izmišljajući neku novu ceremoniju. Predloženo je tumačenje da su decemviri, koji su se samoinicijativno umešali, skrenuli ka Junoninom hramu povorku koju su pontifici prvo stavili pod znak Jupitera. Čini se da nije tako: pontifici su preporučili da kroz grad prođe povorka za koju ništa ne nagoveštava da je bila posebno namenjena Jupiteru; doduše, da li namerno, s obzirom na

[29] U članku »La crise religieuse de 207 avant J.-C.«, RHR. 126, 1943, str. 15—41, J. Cousin, koji je detaljno ispitivao čuda i *procurationes* 207, veoma dobro je odbranio priču Tita Livija od brojnih tumačenja čiji je ona bila predmet. On je pokazao, između ostalog, da decemviri nisu pokušavali da prisvoje Junonu Reginu, niti bilo koji obred: »U stvari, oni nisu imali šta da prisvoje, pošto je *procuratio* tih čuda i služenje kultu bilo u njihovoj nadležnosti; reč je o savetima nadahnutim Sibilinskim knjigama koje su oni čuvali... Povodom teksta koji nas zanima, ne može se dakle izneti nijedan argument koji bi dokazao da sa njihove strane postoji zloupotreba vlasti ili preterana revnost. Formalističkom duhu Rimljana ne bi odgovarala ta smicalica i bogovi ne bi bili 'umilostivljeni'«. Suprotno onome što tvrdi K. Barwick, autor pokazuje da nema nikakvog razloga da se Liviju Androniku oduzme zasluga za komponovanje *carmen* (str. 37—40). On smatra isto tako da je postupak sa bebom hermafroditom, koji je predstavljao pravnu presudu, bio novina uvedena te godine (str. 19, 40). On s razlogom napominje (str. 25, n. 1) da nije umesno nastojati da se Tit Livije suprotstavi sam sebi u različitim odlomcima čiji je predmet *procuratio* čuda: ako istoričar ne pominje uvek inicijativu Senata, nalog koji je dao decemvirima da potraže savet u knjigama, to je zato što je ta procedura bila uobičajena, podrazumevala se. On tačno određuje podelu nadležnosti između haruspika (koji su samo povremeni savetnici), decemvira (zaduženih za gledanje u knjige) i kurulskih edila (administrativnih predstavnika države) (str. 34—35).

opasnost, probe se odigravaju u hramu Jupitera Statora, ali to su samo pripreme; ono što projekat ponovo usmerava ka Junoni Regini, to je novo čudo, grom koji je udario u svetilište baš za vreme probe hora devojaka. Mnogi koraci koji su posle toga preduzeti kod te boginje dovoljno se objašnjavaju razlozima koji su gore navedeni: u tome ratu protiv Didoninog grada, Rimljani su osetljivi prema svemu što nagoveštava nezadovoljstvo, neprijateljstvo Junone, unapred osumnjičene za punske ratove. Prirodno je dakle što su, posle zavetnog dara koji su odredili haruspici, decemviri upitani za savet i o jednoj tako važnoj stvari, jer nije verovatno da su se oni umešali, da su oni odredili dan, a da ih državne i verske vlasti nisu pozvale da to učine; prirodno je i što je pravac kretanja *per urbem*, ako je i bio već utvrđen, promenjen tako da se sve završava kod te boginje. Te konvergentne radnje pre pokazuju skladnu, redovnu saradnju svih stručnjaka u službi iste potrebe: da se umilostivi boginja koju daleka predrimska prošlost vezuje za Kartaginu kao što ju je bliža prošlost vezivala za Vej sve dok nije smeštena baš na Aventin. I ima utoliko manje povoda za pretpostavku o suparništvu svešteničkih redova što su, na dan uoči pojave čuda, dve društvene klase, plebejci i patricije, i sami složno razmenili izraze poštovanja svojim respektivnim bogovima: trodnevne *ludi Romani*, koje su svetkovali kurulski edili uz *epulum Jouis;* trodnevne *ludi Plebei* i žrtveni dar u obliku tri kipa koji su Cereri prineli plebejski edili (Liv. 27, 26, 8—9). Nije li to suprotno neredu?

Međutim, iako je opasnost prošla i Metaur osvetio Kanu, Hanibal je uporno odbijao da napusti južnu Italiju. Nisu ga pokolebale čak ni prve pretnje koje su se nadvile nad Afrikom. Ova poslednja potreba bila je povod za novo uvećanje verskog kapitala u Rimu. Pored Grčke, Senat je zatražio novu zaštitu u Maloj Aziji posredstvom legende o Troji.

Od kako je makedonskom vladaru pala na um opasna ideja da se umeša, protiv Rima, u rimske stvari, ovaj je morao da stvori protivtežu, saveznike: etolska linija u Grčkoj, pergamska kraljevina u Maloj Aziji. Kralju Atalu, koji je veoma dobro vršio tu službu, to je omogućavalo da zahvaljujući ugledu Rima učvrsti svoju, uvek ugroženu vlast[30]. Negujući tako složno legendu o Eneji, Rim i Atal su mogli da se smatraju rođacima i da utemelje svoj savez na zajedničkom poreklu koje je časnije od zajedničkih interesa. Sitni, ali izvesni događaji dokazuju da su pergamski naučnici s kraja III veka, koji su umeli da nađu velike pretke nepoznatim gradovima i porodicama, išli na ruku sklonosti prema trojanskim genealogijama koju su velika prijateljska Republika i njene aristokratske porodice tada pokazivale i smatra se, sa izvesnom verovatnoćom, da je njihov savremenik, analista Fabije Piktor u velikoj meri koristio njihova otkrića. Kralj i njegovi naslednici povlađivali su tim igrama duha koje su služile njihovoj politici: nije li

[30] H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, 1912, str. 38—43; malo dalje navedeni redovi nalaze se na str. 43—44. F. Bömer, »Kybele in Rom«, RM. 71, 1964, str. 130—151. O Kibeli i Atisu, videti ipak staru knjigu: H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903. Značajna likovna dokumentacija prikupljena je u: M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 9), 1966.

drugi Atal naložio da se u Ciziku, na reljefima u hramu njegove majke, prikaže povest Ree Silvije i Blizanaca, Marsovih sinova?

Ova sloga među dvema grupama »*Troiugenae*« omogućila je jedan smeli projekat: godine 205, dok je Hanibal, sada bezopasan, produžavao svoj privremeni boravak na jugu Italije, decemviri, pozvani još jednom da pogledaju u Knjige, zatražiše zvanično uvođenje kulta Velike Majke, to jest Kibele, frigijske boginje. Po Titu Liviju (29, 10, 4—6), oni su pročitali u Knjigama jednu neobično jasnu *carmen*: »Kada *alienigena* bude doneo rat na italsko tle, on će biti oteran i pobeđen tek kada Kibela bude prenesena iz Pesinunta u Rim«. Anri Grajo ovako je ukratko izložio ono što se može naslutiti o nameri decemvira, — ili pre rimskih političara čiji su glasnici bili decemviri: »Tri stvari su mogle da utiču na odluku decemvira, čija je dužnost bila da pregledaju Knjige. Podstaknuti verskom mišlju, oni su za rimsku vojsku tražili pomoć moćne boginje. Podstaknuti političkom mišlju, smatrali su da je velika anadolska boginja neophodno pomoćno sredstvo senatorske diplomatije. Najzad, prikrivena plemićka taština privukla ih je Kibeli. Ali težnje vladajuće aristokratije tom prilikom su se mešale sa interesima samog rimskog naroda. Postale su državni razlog, pošto su omogućavale Rimu da se ubrzo postavi kao prirodni naslednik Male Azije«.

Transuectio Velike Majke, čiji je rođendan bio praznik do kraja paganstva, dao je povoda za pravi roman, koji ima svoje varijante: čak i u tim istorijskim vremenima, čak i kada je u pitanju jedan tako upečatljiv događaj, priče se ponekad veoma razlikuju u pojedinostima[31]. Ali redosled verovatnih ili čudesnih epizoda ostaje[32]. Nije važno da li su rimski izaslanici, posle sporazuma sa Atalom, išli da traže boginju u Pesinuntu, ili su je prosto izvukli (Varon) iz pergamskog *Megalesiona*; da li se eskadra, ploveći ka Aziji, zaustavila ili se nije zaustavila da potraži savet u delfijskom proročištu, ili je to proročište, ili samo decemviri, odredilo protokol prijema. Važnije je što je izaslanička misija udružila tri člana velikih patricijskih porodica i dva pripadnika plebejske aristokratije i što su junaci prijema bili Scipion i Klaudija: kult Velike Majke od početka je aristokratski kult. Eričkoj Veneri, po nalogu decemvira, obećan je hram koji je osvetio najviši magistrat. Za Veliku Majku zahtev je bio moralni: nju su morali primiti »najbolji čovek i najčednija matrona«. *Optimus* je bio P. Kornelije Scipion Nazika, mladić od dvadeset osam godina, rođak najuglednijeg generala iz doba Republike; *castissima* je bila Klaudija Kvinta, ćerka i sestra novih konzula. Praznik je podeljen između luke za istovar i grada. Prem Titu Liviju, matrone su pratile Klaudiju i Scipiona do Ostije. Čim je brod stigao do ušća Tibra, Scipion se popeo u čamac i otišao na obalu. Tamo je iz ruku anadolskog sveštenika i sveštenice koja ga je pratila primio crni kamen koji je predstavljao boginju i u njegovim rukama on je stigao na kopno. Predao ga je ženama iz najvišeg staleža koje su ga redom nosile, možda kolima kao

[31] Pregled varijanti predanja, Graillot, *op. cit.*, str. 25—26. Videti isto tako i Th. Köves, »Zum Empfang der Magna Mater in Rom«, *Historia* 12, 1963, str. 321—347.

[32] Graillot, *op. cit.*, str. 51—69.

što je zakon propisivao za svete misije, i tako ga prenele onih pet milja koje su odvajale grad od obale.

Ceo grad im je, kaže Tit Livije (29, 14), dotrčao u susret. Pred vratima kuća, na putu kojim je išla povorka, u kadionicama je goreo tamjan. Molili su boginju da uđe u grad u dobrom raspoloženju i da mu bude naklonjena. Odneli su je u Viktorijin hram, na Palatinu, uoči aprilskih ida, i taj datum je od tada postao praznični dan. Narod je u gomili otišao na Palatin sa ponudama. Priređena je gozba bogova i igre koje su nazvane *Megalensia*.

Legenda je do mile volje ulepšavala taj trijumfalni hod. Najuočljivije doterivanje tiče se Klaudije. Ona je izabrana kao najčestitija, ali se narodna osećajnost nije bez pogovora zadovoljila tim izborom i, preokrećući tok uzroka i posledica, izmislila je dirljivu epizodu koju su pesnici Avgustovog doba uveličali. Klaudija nije izabrana unapred, zbog svoje slavne čestitosti, da dočeka boginju, nego je sama boginja, koja je zaustavila lađu dok je ulazila u Tibar, izazvala nepredviđeno Klaudijino uplitanje i u isto vreme sprala izvesne mrlje sa njenog ugleda.

Ljudi, kaže Ovidije (F. IV, 297—328), uzalud zamaraju svoje ruke vukući zategnuti konopac: sa teškom mukom lađa koja nosi boginju plovi uz neprijateljske vode. Zemlja je dugo vremena bila suva i žeđ je sagorela travu: zbog plitke vode, podvodni deo broda se zaglibljuje u mulj. Svako se upinje i pravi čuda, glasovi hrabre ruke... Brod ostaje nepomičan kao ostrvo u moru. To čudo je kao grom iz vedra neba, ljudi stoje u mestu, preplašeni. Klaudija Kvinta je bila od starog Klaudijevog roda, a njena lepota nije zaostajala za njenim plemićkim poreklom. Iako čestita, nije smatrana takvom: nepravedne glasine, neosnovane optužbe ukaljale su njen ugled. Njena odeća, otmena frizura nanele su joj štetu, a po mišljenju strogih staraca, bila je i suviše brza na jeziku... Klaudija izlazi iz grupe časnih matrona, tri puta posipa glavu čistom vodom koju vadi iz reke i tri puta diže ka nebu raširene ruke: oni koji je vide misle da je izgubila razum. Zatim pada na kolena, prikriva pogled za sliku boginje i, raspletene kose, moli se: »Preklinjem te, plodna Majko bogova, usliši molitvu koju ti upućujem pod jednim sasvim određenim uslovom: kažu da nisam čedna. Ako me ti osudiš, priznaću da sam kriva i, pobeđena tvojim božanskim sudom, za kaznu ću se ubiti. Ali, ako je optužba lažna, ti ćeš pružiti stvarni i vidljivi dokaz čistote moga života: čedna, sledićeš čedne ruke!« To kaže i, bez velikog napora, povlači uže... boginja se pokreće, ide za ženom koja je vodi i, prateći je, dokazuje njenu nevinost. Uzvici radosti dižu se do zvezda...

Boginja, koja je bila privremeno smeštena u Viktorijinom hramu, dobila je svoj hram na Palatinu: dodeljen još 204, on je dovršen i osvećen tek 191. godine. Kao što je bio slučaj i sa Eričkom Venerom, izbor mesta dovoljno objašnjava obeležje te boginje, koje je manje rimsko, a više prerimsko, i ta prividna oduzimanja ne dokazuju, kako se ponekad tvrdilo, da je od 217. odbačeno pravilo da tuđa božanstva ne ulaze u *pomerium*: zahvaljujući legendi o Eneji, ni Venera, ni Kibela, nisu bile tuđinke[33].

[33] Gore, »Bogovi trgovaca«.

Već na početku, jedan frigijski sveštenik i jedna frigijska sveštenica bili su u službi Magne Mater. To nije bilo prvi put da kult tako dolazi u Rim sa svojim osobljem i svojim obredima: sveštenici iz Epidaura ostali su vezani za Eskulapa i njegovu zmiju. Ali, ovoga puta orgijastički karakter Kibelinog kulta, bučna i mahnita družina njenih sveštenika evnuha nije mogla bez sablazni da bude uvedena u Rim, gde se kastracija smatrala napadom na otadžbinu i gde je svaka religija bila, htela da bude razumna i umna. Stoga su, dok je pompezno primana Majka bogova, u upražnjavanje religije u isto vreme uvedena stroga ograničenja, kao da je ona sama po sebi sumnjiva i opasna. Niz administrativnih odredbi, koje je objavio Senat, uredio je njene manifestacije i odredio njene odnose sa rimskim narodom[34]. Nije smelo da bude više od dva službenika, jedan sveštenik i jedna sveštenica, kojima su pomagali *famuli*, a Rimljani, Rimljanke, njihovi robovi nisu mogli vršiti te funkcije. Žrtveni i drugi obredi bili su sasvim zatvoreni unutar zidina hrama, izuzev jednom u godini, kada je svečana povorka odvodila Crnu Gospu na kupanje u potoku koji se nalazio u blizini Kapenskih vrata. Bilo je dozvoljeno skupljanje priloga za održavanje kulta i sveštenstva, ali samo određenih dana kada su sveštenici, u obrednoj odeći, pevajući i svirajući na svojim instrumentima, pružali ruke prolaznicima. Najzad, svakom Rimljaninu je bilo zabranjeno da prinosi žrtvu boginji prema anadolskom ritualu. O zvaničnom rimskom kultu, kao i o većini usvojenih grčkih kultova, starao se gradski pretor[35]: za vreme aprilskih praznika, žrtvovanje junice koja nije spoznala ni jaram ni mužjaka, i igre koje su ubrzo postale godišnje (*Megale(n)sia, Ludi Megalenses*). Osim toga, već 204. godine, zvanično su obrazovane družine Velike Majke, neka vrsta fiktivnih gensova koji su okupljali isključivo pripadnike aristokratije (*nobiles, principes ciuitatis*), i čija je glavna funkcija, dosta neobična, bila, kako se čini, da izražavaju poštovanje prema Velikoj Majci putem gozbi koje su se naizmenično održavale kod njihovih pripadnika i koje su, zbog toga, nazvane *mutitationes* ili *dominia*[36]. Takve družine su bile ono »najslobodnije« što je u religiji pružalo

[34] Graillot, *op. cit.,* str. 75—77.

[35] *Ibid.*, str. 78—92.

[36] Gozbe su bile tako raskošne da je, 161. godine, odlukom Senata ograničen trošak, Gell. 2, 24, 2. Graillot, *op. cit.*, str. 90—91: »Da li su [te *mutitationes*] u početku bile toliko skromne, kako, prema Ciceronu, kaže Katon Stariji? U svakom slučaju, veoma brzo su počela nadmetanja u raskoši; za plemstvo je to bila suviše dobra prilika da ispolji svoju sklonost ka luksuzu. Služena su najfinija jela orijentalne kuhinje; pila su se najređa grčka vina; izlagane su riznice srebrnog posuđa, remek-dela aleksandrijske umetnosti o koja su se otimali bogati Rimljani. Manje od jednog veka posle njihovog ustanovljenja, 593/161, Senat je bio primoran da izglasa dekret protiv njih. Članovi družina morali su da se zakunu, pred konzulima, da za svaku gozbu neće potrošiti više od 120 asa po glavi, ne računajući povrće, brašno i vino; da će piti samo domaća vina; da srebrno posuđe u kome će se služiti jelo i piće neće biti teže od sto livri. Ova odluka Senata bila je, kao i zakon o hrani konzula Fanija koji je donet iste godine, pobeda stranke koja se suprotstavljala moralnom opadanju grada. Stoga je konzervativna stranka, kojom je još uvek upravljao stari Katon, pridobila za svoje ideje mnoge plemiće iz mlade generacije. Ali svi zakoni protiv raskoši i preteranog trošenja hrane, koji su neprekidno pooštravani, ukidani i ponovo donošeni, nisu mogli da spreče preterivanja. Da li je družina Velike Majke, kao i tolike druge družine, postala žarište političke agitacije za vreme dugog razdoblja građanskih ratova? Pošteđene od strane restriktivnih zakona, one su nadživele Republiku. Na početku Carstva, plemićke *mutitationes* još uvek se nalaze u kalendaru. Tada su svetkovane sa još više raskoši, jer je Kibela bila posebno draga carskoj dinastiji«.

rimsko predanje; ali, ma koliko raskošne da su katkad bile te gozbe, u njima ništa nije podsećalo na grčke *orgia*.

Tako je Rim, voljom vladajuće aristokratije, dao pravo građanstva jednom orijentalnom kultu. Ono što je u početku verovatno bilo samo izuzetak, koji je opravdavalo srodstvo Rima sa Frigijom, pre ili kasnije je poslužilo kao presedan: sa Sulom, divlja kapadokijska boginja Ma, izjednačena sa nesrećnom Belonom, preći će preko istih mora da bi se nastanila u Rimu. Ali, godine 204. događaji su potvrdili savršenstvo verske novine; ne samo da je žetva bila najbolja za poslednjih deset godina, nego je čak, već naredne godine, kao što je navestilo proročanstvo, Hanibal konačno napustio Italiju i Senat je mogao da završi molitvama bogovima i prinošenjem sto dvadeset odraslih žrtvi tri petogodišnja razdoblja straha koliko mu je doneo *alienigena*. Što se tiče boginje, njen ugled je konačno utemeljen. Generali su je odsada prizivali u teškim poduhvatima, u odlučujućim okršajima. Kada se Bliski Istok otvorio za rimsko oružje, neki su se čak zavetovali da će ići u Pesinunt da prinesu žrtvu (Cic. *Har. resp.* 28; Val. Max. I, I, I): to je prvo i neupadljivo ispoljavanje onoga što će kasnije predstavljati jedno od iskušenja i jedno od strahovanja Rima. A to su vraćanje izvorima, prenošenje središta carstva u »Troju«, ili u najmanju ruku na Istok, i, najzad, Vizantija, drugi Rim.

VIII

PRVA KNJIŽEVNA SVEDOČANSTVA

Ako istorijat krize u vreme drugog punskog rata omogućava da se prati pravilan tok i postepeno širenje religije rimske države, kao i da se naslute, sa težnjama poglavara ka razboritosti, kolektivna osećanja, panika, oduševljenje, koji su ubrzavali a ponekad i usmeravali tu evoluciju, onda nam se otvara mogućnost za drugačije gledanje na versku situaciju u Rimu u tome razdoblju. Počinje naime rimska književnost[1]. Nasuprot sačuvanim odlomcima Livija i Nevija koji su neznatni, Enijevi fragmenti su zamašni, a dela Plauta i Katona čitamo u celosti[2].

Enije je izvrstan svedok, umešan u vojne i političke drame svoga vremena. Rođen u Kalabriji, imao je dvadeset dve godine u vreme bitke kod Trazimenskog jezera i služio je vojsku sve dok ga, godine 204, na Sardiniji, nije zapazio Katon i odveo u Rim. Tamo se, kao školski učitelj, posvađao sa svojim glavnim pokroviteljem i žestoko ga napao. Zbliživši se sa Scipionom Afrikancem i sa Scipionom Nazikom, na kraju je postao rimski građanin, što je bila pravedna nagrada. Taj Ronsar latinske književnosti, kao i naš, brčka se u okeanu grčke poezije i misli, ne mareći za protivrečnosti. Euhemerist kada prevodi Euhemera, pobožan i pun božanskog dostojanstva

[1] J. H. Waszink, »Zum Anfangsstadium der römischen Literatur«, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrg. v. H. Temporini, I, 1972, str. 869—927.

[2] P. Grimal, *Le siècle des Scipions*, 1953. Za tri ovde razmatrana pisca, videti na pr. N. I. Herescu, *Bibliographie de la Littérature latine*, 1943. O Eniju, vid. naročito E. M. Pease, »The satirical element in Ennius«, TAPhA. 27, 1896, str. XLVIII—L; F. Marx, »De Ennii Epicharmo«, RhM. 80, 1931, str. 206—208; C. Brakman, »Enniana«, *Mnem*. 2. S. 60, 1932, str. 369—379. O Katonu i grčkoj kulturi, Olga Rossi, »De Catone graecarum litterarum oppugnatore, latinitatis acerrimo defensore«, *Athenaeum* (Pavija), 10, 1922, str. 259—273; F. Klingner, »Cato Censorius und die Krisis des römischen Volkes«, *Die Antike*, 10, 1934, str. 239—263; Poschl, »Cato als Vorbild römischer Lebenshaltung«, *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung*, 1939, str. 411—421. Nedavno je H. Strasburger naveo razloge za sumnju u autentičnost »kruga oko Scipiona«, u kome on vidi Ciceronovu izmišljotinu, »Der 'Scipionenkreis'«. *Hermes* 94, 1966, str. 60—72.

kada se nadahnjuje Homerom, on prihvata najrazličitije ideje o gospodarima sveta. Čas prenosi rimski mit o grčkim bogovima čija je *interpretatio graeca* sada potvrđena; čas, vezan za narodnu tradiciju, gotovo transkribuje, u svojim stihovima, formule iz *ius diuinum*. Njegov Jupiter je dobar primer toga obilja obrada. U *Analima*, on je pesnički, Homerov Jupiter:

O genitor noster Saturnie, maxime diuom...

Ali, drugi deo njegove kapitolske titule prati ga na Olimp:

pater optume Olimpi.

U susretu sa Romulovim Jupitreom Feretrijem, pesnika, kao dobrog Rimljanina, naročito zanima živopisni opis jednog obreda: borbi i trka na namazanoj koži.

Izvan *Anala*, u *Epiharmu*, Jupiter je još samo poetično ime kojim filozofi označavaju jedan element i njegove pojave: vazduh, sa vetrom, oblakom, kišom, hladnoćom. Ta sasvim nova fizička nauka, koja već nalazi lepe izraze, dobro se slaže sa religijom: Enije, očigledno, ne naslućuje, ne predviđa sukob između narodnog predanja i stoičkih koncepcija. Nekoliko uzvišenih stihova iz *Anala*, koji su sačuvani, vaspostavljaju uostalom, u telesnom obličju, ličnost toga boga:

Juppiter hic risit tempestatesque serenae
riserunt omnes risu Jouis omnipotentis...

Isti kontrast, ista ravnodušnost u odnosu na kontrast, i kada su u pitanju druga božanstva. Venera iz *Anala* je *pulcherrima diuom* i nalazi se na debelom i teškom spisku dvanaest velikih bogova, bogova sa lektisternija iz 217:

Juno Vesta Minerua Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Joui' Neptunus Volcanus Apollo.

Međutim, u jednom od tih odlomaka spisa *Euhemerus siue historia sacra* koje je hrišćanski polemičar Laktantije rado koristio protiv paganstva, ona je samo utemeljivačica *ars meretricia*: ona je učila žene sa Kipra da prodaju svoje telo kako ne bi bila jedina koja bestidno pokazuje sklonost prema muškarcima. Ali, zar ne postoji ista protivrečnost u javnom kultu između Eričke Venere sa Kapitola i Venere sa Kolinskih vrata? I zar i sami Grci, sagovornici u *Gozbi*, ne žive među nepomirljivim Afroditama? Može se smatrati da pesnikovu samilost prema majci Eneada nisu pomutile Euhemerove reči o kiparskoj kurtizani i vidimo kako se misao živahnijih Rimljana smelo suočavala sa teškoćama, sa zamršenim radnjama s druge strane Jadranskog mora.

Plaut, koji je stariji od Enija, nikada nije izašao izvan niskog društvenog staleža u kome je bio rođen, ali je na svoj način učestvovao u događajima: jedno od njegovih retkih dela kojima se može odrediti datum, *Pseudolus*, igrano je 191, prilikom osvećenja hrama Magne Mater; smatra se da su njegovi komadi nastali između 213. i 185, a njegov *Poenulus* zabavljao je publiku natucajući na sceni jedan gotovo izvorni kartaginski jezik. Što se tiče religije, i on na svoj način i u granicama u kojima drži svoj književni rod, bezbrižno i uspešno meša grčke uzore koje usvaja i svoje rimsko iskustvo kao sitnog zanatlije. U tom pogledu tipičan je Merkur iz *Amfitriona*: neusiljen u prologu kao Lar u *Aululariji*, on se predstavlja gledaocima kao tip koji je, zapravo, oduvek tip rimskog boga trgovaca (*mercatores*), zatim, istim tonom, objašnjava svoju mitologiju i svoju ulogu u komadu. Možda ne uočavamo dovoljno, naviknuti na to prelaženje sa Olimpa na Kapitol, ako ne novinu, a ono u najmanju ruku svežinu onoga što je taj veseljak govorio: *ego qui Jouis sum filius*, poigravajući se veselo Jupiteromglumcem i Jupiterom-bogom, i moleći publiku da bude blagonaklona prema njegovom ocu i prema njemu samom.

Dolazim po naređenju Jupiterovom. Moje ime je Merkur. Otac me je poslao ovamo, k vama, kao izaslanika. Iako zna da ćete izvršiti njegova naređenja, iako je uveren da prema njemu osećate strahopoštovanje koje mu dugujete kao Jupiteru, ipak mi je zapovedio da sa vama ljubazno razgovaram i da vam uputim sledeći zahtev, molbu...[3]

M. Porcije Katon, *Cato Maior*, pruža drugačiji prizor. Rođen u Tuskulu 234. godine, u porodici koja nije bila slavna, on se ističe u ratovima i magistraturama. Energičan i hrabar, uporan i tvrdoglav, vatreni rodoljub i neosetljiva srca, zaslužuje da postane tip starog Rimljanina. Mržnja prema pobeđenoj i bezopasnoj Kartagini, kao i prezir koji oseća prema stadu svojih robova, pokazuje koliko je malo njegovo čovekoljublje, ali usluge koje je učinio državi, javnom moralu, nisu sporne, i pobednički odbaciti četrdeset četiri puta optužbe neprijatelja, koji su isto tako ostrašćeni, ali ne i isto tako čestiti kao on, jedinstven je podvig u Rimu. Uspomenu na njega doslovno kvari ono što je sačuvano od njegovog dela: rasprava o zemljoradnji, zbirka kratkih i jasnih beležaka, magijskih recepata i mudrih saveta, dragoceni su samo za istoričara. Tu je izražena religija seljaka, sitnog sabinskog zemljoposednika kakav je on bio. Zahvaljujući njemu, poznati su nam neki obredi, zanimljive skupine bogova koje pripadaju najčistijoj rimskoj tradiciji: strani elementi tu su beznačajni. Njegovo delo u sedam knjiga o *Poreklu rimskog naroda* nije sačuvano; odlomci koje su iz njega citirali stari navode na misao

[3] Ne verujem da Plaut svedoči (prolog za *Rudens*) o moralnom »preobražaju« religije; ne može se prihvatiti ono što piše A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, 1925, str. 197—198: »Tragedija je svakako doprinela usvajanju grčkih bogova. Popularnija, komedija je morala imati još više uticaja, ali na drugom području; ona uvodi vezu između bogova i morala koja do tada nije postojala. Čini nam se da je u tom pogledu karakterističan prolog za *Rudens*. Jupiter postaje sudija i zaštitnik vrline.« Ne. Mogao je da se promeni sadržaj pojmova kao što su »vrlina«, »dobar«, itd.; ali je izvesno da su oni Jupitera uvek zanimali.

da je to velika šteta i da je u njemu bilo mnogo tačnih pojedinosti o javnoj religiji. Pošto je bio neprijatelj novotarija i novatora, nepoverljiv prema svemu što je dolazilo iz Grčke, sve navodi na misao da veliki pokreti toga vremena gotovo da nisu ni uticali na njegovu ličnu religiju i religiju koju je branio. Pa ipak, kada je bio blizu tridesete godine, od Enija je uzeo prve časove grčkog jezika i čini se da je taj jezik znao. Samo, on je iz Grčke preuzeo, i to kasno, i za ličnu upotrebu, ne versku nego striktno filozofsku supstanciju. Ako imamo na umu grčke učitelje toga Rimljanina, teško nam je da shvatimo tako strogo razdvajanje ove dve kategorije njegove misli. Ali tradicionalni rimski bogovi nisu imali eksplikativni i kosmički značaj grčkih bogova: oni su štitili život grada preko određenih redova, od kojih su jedni bili stalni, a drugi povremeni, i to nije uređivala nikakva zajednička doktrina; bez sumnje je bilo drugačije, kao što smo videli, u početku, ali je indoevropska »filozofija« koja je u središte religije stavljala trijadu Jupiter, Mars, Kvirin i koja nije zaboravljena — to dokazuje priča o govedoj i konjskoj »glavi«, *omina* iz Kartagine — već odavno bila izgubila vodeće mesto, a nije zamenjena. Uz to, videli smo isto tako, na pitanja individualne religije koja su se najviše graničila sa filozofijom, o duši, o čovekovoj sudbini posle smrti, predanje je kao odgovor predlagalo samo sažete ili zbrkane predstave: Rimljanin je kao *pater familias* ili kao građanin tačno znao šta mu valja činiti i, prepuštajući se dželatima, Regul je gledao samo u Rim, a ne preko njega. Grčka je stvorila druge potrebe u rimskim duhovima, čak i onim najtvrdokornijim: samoposmatranje, dijalog sa samim sobom, a ponekad, preko misterija, i sklonost ka najprisnijim, najpoverljivijim, najsentimentalnijim vezama sa nekim božanstvima. U isto vreme, preko nauke, preko doktrina o prirodi, ona im je postavila druge probleme: nastanak sveta, odnos između bogova i stvari, imanencija ili transcendencija, a isto tako, u novom obliku, i međusobni odnosi bogova, sama suština božanskog, stvarni ili prividni pluralitet. Ne ostavljajući mesta za te probleme, tradicionalna religija je ostavljala slobodu Katonima, kao i Scipionima, nepopustljivima kao i popustljivima, da istražuju na drugom mestu, na novim izvorima koji su se nudili. Tako je podvajanje između jedne u suštini kultne religije i filozofske spekulacije izgledalo mogućno. Doduše, opasnosti su bile očigledne: filozofi su ambiciozni, oni sve objašnjavaju i, bilo da su kritični ili dogmatični, svuda prodiru; uz to, postoje načini da se izraze odnosi između bogova i stvari koji naposletku opovrgavaju bogove. Jedan književnik kao Enije, lak i prevrtljiv, mogao je do mile volje da izlaže Euhemerove pronalaske. Jedan Katon, koji je snosio odgovornost, i to, kako je smatrao, veliku, to nije mogao: stoga je on u mnogome doprineo da se iz Rima isteraju Karnead i drugi filozofi čija su predavanja mladi Rimljani isuviše pomno pratili. Ali, u granicama »slobodnih pitanja«, on se nije libio da istražuje. U Tarentu, godine 209, prateći K. Maksima, stanovao je kod pitagorejca Nearha i upoznao se sa jednom Arhitinom raspravom. Može se smatrati da sa svojih dvadeset pet godina nije bio neosetljiv prema tim čarima duha i da je njegovo propovedanje pitagorizma u starosti bilo celoga života pripremano, kroz snažnu uspomenu na to prvo iskustvo. U svakom slučaju, veliki posthumni uspeh koji je za Katona Starijeg predstavljalo to

što ga je Ciceron smatrao prijatnim i zavodljivim pobornikom najpodsticajnijih pitagorejskih ideja, ne bi bio mogućan da se, kao što je opštepoznato, čuveni cenzor nije njima zaista napajao u svojim poslednjim godinama. U jednom poglavlju njegovog dela *De senectute* (II, 38), on sam opisuje, u osamdeset četvrtoj godini, svoju lepu intelektualnu delatnost: »Upravo pišem sedmu knjigu svojih *Origines*; prikupljam dokumenta o starim vremenima; doterujem govore koje sam držao u tolikim čuvenim procesima; raspravljam o augurskom, pontifikalnom, građanskom pravu. Uz to, mnogo se bavim grčkom književnošću, i, po pitagorejskom običaju, da bih vežbao pamćenje, uveče se podsećam na sve što sam rekao, učinio, čuo u toku dana...« Vidi se granica između rimske građanske i verske tradicije, koju treba samo uočiti i zapamtiti, i živog, uostalom sasvim praktičnog upražnjavanja jedne od grčkih filozofija. Ista podela postoji i u divnoj završnici, ali ovoga puta da bi stvorila blagotvorni sklad, između rimskog nagona i učenja mudraca iz Tarenta i s onu stranu mora: zašto bih se plašio smrti, kada su Platon, Ksenofont, Pitagorejci dali tako dobre razloge za verovanje u besmrtnost duše? Zašto bih je se plašio ja, starac, kada su toliko puta — *quod scripsi in Originibus* — mladi ljudi, mladići iz naših legija išli *alacri animo et erecto* na mesta sa kojih su znali da se neće živi vratiti? Srećan je čovek, ili jadan je čovek koji je umeo tako spokojno, mirno, da poveže, dopuštajući im da sarađuju, ali ne i da se sukobe, dva poretka misli koja će se, u budućim vekovima, tako smelo, tako plodotvorno mešati!

IX

IDEOLOŠKE NOVINE

Iznad pojedinačnih spajanja i slaganja rimskih predanja ili grčke misli čije prve sačuvane primere daju Enije i Katon, ovo mešanje dveju civilizacija, ovaj susret jednog vremenskog rasta bez presedana i veličanstvenih duhovnih i intelektualnih građevina uneo je, u samu javnu religiju, neka nova osvetljenja, obnovio je ili izmenio više starih osnovnih pojmova, najzad doneo je začetke ideja koje će se razviti tek mnogo kasnije, ali koje će izvršiti istinski preobražaj.

Jedna od tih obnova tiče se pojma sudbine. Ne izgleda da je, rekao sam to više puta, u drevnoj religiji, ideja o nekoj dugoročnoj sudbini, o nekoj predodređenosti ljudi i društava, čak i u rimskom društvu, bila prihvaćena i izražavana: ona gotovo da nije nalazila mesta u jednoj misli koja je sva bila okrenuta prema konkretnom i neposrednom, koju je tako malo zanimala kako vremenska dubina, tako i prostorna neizmernost. Život Rimljana, život Rima bio je uokviren skučenim i čvrstim kategorijama, danima, mesecima, godinama; on je bio u suštini kalendarski; pored toga, važnu ali ograničenu ulogu igrao je *lustrum*, a *saeculum* je bio pojam isto tako neodređen, nestalan kao i ljudski naraštaji. U životu države, od zrelog doba Republike, jedinica je zaista bila godina koja je, obnavljanjem velikih magistratura, zapravo sve ponovo dovela u pitanje, uključujući i neposredne namere bogova u odnosu na Rim. U doba kraljeva, godišnja podela nije mogla igrati tako veliku ulogu, ali su, na početku svake godine, kroz *inauguratio* kralja, bogovi svakako ispoljavali svoja osećanja i svoju volju, a verovatno su se izražavali i u mnogim drugim okolnostima.

Odnosi između bogova i ljudi počivali su naime, uglavnom, na znamenju i tumačenju toga znamenja: jedni su bili periodični i redovni, drugi slučajni, jedni traženi, drugi nametnuti: *auspicia, auguria, omina, prodigia.* Jedni su imali vrednost propusnice, čak vodiča; drugi su bili opomena, nagoveštaji nesloge ili gneva, navеštenje opasnosti. Zahvaljujući tim brojnim nagoveštajima, magistrati u svojoj službi, pojedinci na svojim dužnostima ponašali su se u neku ruku eksperimentalno, spremni da priznaju greške u

upravljanju, da traže nova uputstva. Udeo interpretacije bio je uostalom veliki, naročito kada su bila u pitanju *omina* koja su se mogla slobodno prihvatiti ili odbiti, a u normalno vreme metode za *procuratio* bile su dovoljne da se izađe na kraj sa čudima[1]. Ipak ostaje da su *auspicia* i *auguria* obično dosta jasno izražavale volju bogova, a pre svega Jupitera. Ali za ograničeno vreme, za određenu odluku, za neki mirovni ili ratni poduhvat[2].

Doduše, pored tih osvetljenja raspoređenih u vremenu, Rim je imao i znake trajnosti, od kojih su najmanje dva nesumnjivo veoma stara: večna vatra koju su održavale vestalke i, u neposrednom Jupiterovom okruženju, Juventas, koja je, kao što smo videli, bila u isto vreme zaštitnica *iuuenes* i životne snage koju oni u sebi nose i koja im je dala ime; trajanje Rima se naime shvatalo na konkretan način kao nizanje mladih naraštaja koje, kroz neku vrstu naizmeničnog kretanja bez predvidljivog kraja, održava mladost. Kada je legenda o poreklu počela da se kodifikuje, na ta opipljiva jemstva nadovezalo se književno pojačanje: Jupiter je sklopio pakt sa Romulom, pošto dvanaest kraguja koje je kralj-augur primetio nisu samo imali ulogu da odobre osnivanje koje je on planirao i da označe njega, a ne Rema, za osnivača, nego su i mimo njega, mimo prve generacije, štitili grad koji će on osnovati. Kada su uspesi njegove vojske i njegove politike probudili ambicije i nade Rima, legenda koja se stvarala obećavala mu je ne samo trajnost, nego i moć: to je bio smisao koji je poprimilo prvobitno Jupiterovo obećanje Romulu, kao što će veličanstveno reći Vergilijev Anhis (*Aen.* 6, 782—783), ali i kao što su svakako već mislili *patres* iz III veka:

> Evo, sine moj, čoveka zahvaljujući čijim će auspicijama slavni Rim izjednačiti svoj *imperium* sa zemaljskim svetom i uzdići srca do božanskih nebesa.

Isto tako, *ancilia* salijevaca, koji su prvo bili talismani za godišnju upotrebu, dobili su carsko obeležje, i smatralo se da je *caput humanum*, izveden iz imena Kapitola koje je trebalo da objasni, obećao Rimu, a odbio Etruriji vlast u Italiji, dok ne stekne vlast nad svetom.

Ali sve to ostaje daleko od pojma sudbine, pojma koji je kao što je poznato, uostalom uvek nejasan i pun protivrečnosti, čak i kod naroda koji su u najvećoj meri skloni fatalizmu, pošto se u isto vreme sudara sa idejom o moći bogova ili boga i sa osećanjem, doživljavanjem slobode, i što bi, shvaćen u sasvim strogom smislu, svodio život na lutkarsku igru koju ljudi teško prihvataju[3]. Juventas, Vesta, Jupiter jamčili su Rimu pre svega trajanje,

[1] Vid. »*Signa* i *portenta*«.

[2] P. Catalano, DA. str. 42, 54, 322, tvrdi da su, za razliku od *auspicia*, samo *auguria* mogle važiti neograničeno vreme (prilikom osnivanja gradova, itd.). Ne mislim da je to dokazano. Govoreći o pticama koje je video Romul, Flor (I, I) upotrebljava u nekoliko redova glagol *auspicari* i imenicu *augurium*; Tit Livije (I, 7, i) tom prilikom pominje *augurium*, a Vergilije (*Aen.* 6, 78) *auspicia*. O najvažnijim Romulovim auspicijama, vid. A. Magdelain, *Recherches sur l »imperium«, la loi curiate et les auspices d'investiture*, 1968, str. 67—72.

[3] Videti naročito lepe analize u: H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, 1955; upor. od istog pisca *Fatalism in Persian Epics*, 1952. Za Rim i Etruriju, vid. R. Bloch, »Liberté et déterminisme dans la divination romaine«, *Coll. Lat.*, 70 (=*Hommage à Jean Bayet*), 1964, str. 89—100; »Liberté et déterminisme dans la divination étrusque«, *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, str. 63—68.

otvoreno trajanje, bez tačno određenih događaja, i uslovljeno samo vernošću Rima njihovom kultu. Ostalo je bilo stvar okolnosti, pošto su gradske vođe uvek mogle da se nagode sa bogovima, kao što je to učinio Numa iz legende, kao što su to učinili i Senat i pontifici, sa ogorčenjem, pred Hanibalovom pretnjom.

Etrurci su imali jednu teoriju o sudibni, koja je bila komplikovana i već pod jakim uticajem grčkih predstava, i koja im je, čini se, pomogla da prihvate svoj poraz i rimsku pobedu. Šta se zbilo na Tibru? Bez sumnje je bilo nekih dogovaranja između pontifika i augura, ali ničega što bi dovelo do promene, do neke novine u obredima ili u doktrini. Od Etrurije je preuzeta, takva kakva je bila, mesečna struktura, a ne neka struktura širih okvira, da bi se ispunila, uostalom, gotovo isključivo rimskim praznicima. Da li je vejski rat udahnuo život umovanjima, pošto je Rim sebe smatrao naslednikom Etrurije, i pošto je Etrurija prihvatila svoj kraj? Da, ako je verovati epopeji. Ali ta epopeja, koja je sasvim iskonstruisana kao i ceo ciklus o Kamilu, bez sumnje je sasvim različita od onoga što ju je stvorilo a u svakom slučaju nosi trag znatno novijih shvatanja.

Rimljani su svakako preko Grčke, preko grčke religije i književnosti, krajem IV i tokom celog III veka, zaposedali tu novu misaonu pokrajinu i navikli se na te velike perspektive. Možda su tada nastale »Sibilinske« knjige u koje su decemviri već odavno tražili savet kako bi otklonili preteće znamenje: do tada je to bez sumnje bila samo zbirka uputstava koja su uglavnom bila etrursko-rimska, i bez veze sa budućim razdobljima, etapama[4]. Pošto je ugled helenizma rastao, a ugled Etrurije opadao, tu su se umešali Apolon, Sibila Kumejska, a knjige, obogaćene grčkom naukom i velikim pretenzijama, sasvim su opravdale svoje drugo ime, *libri fatales*.

U kome je razdoblju *fatum, fata* dobila značenje *εἱμαρμένη*? Reč je stara, ali je bez sumnje dugo vremena označavala samo izražene odluke bogova, kao što su *numen, numina* označavali samo njihov pristanak, njihovu blagonaklonost. Dva najstarija sačuvana primera koja povezuju glagol *fari* sa sudbinom nalaze se u *Odiseji* Livija Andronika i u Enijevim *Analima*. Prvi govori grčki na latinskom i u isto vreme poistovećuje stara i nejasna božanstva rađanja, Parke[5], od kojih jednu imenuje, sa Mojrama (u Gell. 3, 16, II):

[4] Gore, »Prvi grčki bogovi«; dole. »*Signa* i *portenta*«.

[5] Ubrzo posle završetka drugog svetskog rata, u Tor Tignozi, blizu starog Lavinija, iskopana su tri stećka koja potiču s kraja IV ili početka III veka i na kojima su natpisi: *neuna fata, neuna dono, parca maurtia dono.* Tu su se mogle prepoznati, sa neobičnim diftonzima, dve rimske *Parcae, Nona* i *Morta*. Epitet *Fata* označava, izgleda, već tada, u Laviniju, ličnosti koje su povezane sa sudbinom, i to unapređenje je nesumnjivo izvršeno u Laviniju. Grčki uticaj je izvestan: među istim otkrićima nalazi se *Lar Aeneas* (gore, str. 453). Vid. bibliografiju, već prilično veliku, u drugom delu knjige gospođe L. L. Tels de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prohpétie*, 1959, str. 67—130 (*Parca, Parcae*; reč *fatum; tria fata; Nundina, Nona, Neuna, Neuna fata; fata scribunda*). Kada je u pitanju *Morta* (str. 70—77, 83—85), dodati P. Ramat, *Arch. glottol. italiano* 40, 1960, str. 61—67, i J. H. Waszink, *Gnomon* 34, 1962, str. 445. Za *Fata scribunda*, vid. S. Breemer—J. H. Waszink, *Mnem.* 3, Ser. 13, 1947, str. 254—270 (to bi bila lična sudbina, vezana za poređenje te imenice sa *dies lustricus*). P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, posvetio je jedno značajno poglavlje pojmu *fatum*, str. 39—57.

quando dies adueniet, quem profata Morta est...

Drugi, u nažalost neizvesnom kontekstu, barem upotrebljava imenicu *fata*. Bez sumnje tako treba tumačiti njegovo predstavljanje Anhiza[6]:

doctusque Anchisa, Venus quem pulcherrima dia
diuom fata docet, diuinum ut pectus haberet.

Ovo, ujedno povezano i sa grčkim, potvrđuje da se i tu umešala legenda o Eneji da bi se u Rimu odomaćio jedan pojam iz grčke epopeje. Kasnije, u drugom delu *Eneide*, Vergilije će pokazati da je uvođenje Trojanaca u Italiju izvršeno povezivanjem triju fatuma: fatuma njene sopstvene vokacije, koju je postepeno i bolno otkrio pobožni Eneja, Venerin sin i imenovani vladar; fatuma etrurskih vojnika kojima je bilo najavljeno strano zapovedništvo; fatuma bogatog Latina, kome je određeno da svoju kćer uda samo za stranca. Ako se može pomisliti da je to providna adaptacija same legende o Romulu, koja je Rimu davala tri komponente, pratioce kralja-augura, vojnički odred Etruraca Lukumona i, zahvaljujući njihovim kćerima, bogate Sabinjane[7], Enejin život je, međutim od samoga početka bio, i nije mogao biti ništa drugo do epopeja o sudbini i proviđenju: pošto je na čudesan način izmakao razaranju Troje, noseći predanja i talismane svoje otadžbine, nisu li ga bogovi odveli u Lacij radi istinskog preporoda? Koji bi drugi smisao, pred prizorom napretka Rima, moglo dobiti to naseljavanje? U stvari, videli smo, već je Nevije, na početku svoga dela *Bellum Poenicum*, pripremajući jednu uzvišenu scenu iz *Eneide*, prikazivao Veneru kako preklinje ležeći ničice pred Jupiterovim nogama i Jupitera kako je teši najavljujući buduću veličinu Rima: *et sequuntur*, kaže Makrobije koji daje kratak sadržaj teksta (6, 2, 31), *uerba Jouis filiam consolantis spe futurorum*. Te *uerba Jouis* Vergilije će zabeležiti jasnim jezikom (I, 257—258):

Parce metu, Cytherea, manent immota tuorum
fata *tibi...*
... fabor *enim, quando haec te cura remordet*
longius et uoluens fatorum arcana mouebo...

Godišnjem životu Rima, tim »brdima almanaha«, kako se živopisno izrazio Luj Ave, koje su prvi hroničari prikupili za svoje naslednike, legenda o Eneji nije davala samo dragoceni produžetak u grčkoj prošlosti, nego i jedno transcendentno značenje. Očaran i polaskan, Rim je uvideo da je on ishod duge pripreme od strane proviđenja i da je ne samo Romul, nego da su i Brut, i Kamil i Manlije, a posle njih Fabije, Pavle Emilije, Scipion bili, i da jesu, instrumenti koji su oduvek predviđeni za ostvarenje toga dela. Time je sve dobijalo novi smisao, porazi kao i pobede, legije i njihovi zapovednici. Kada je Tit Livije, u petoj knjizi, Kamila nazvao *fatalis dux*, bez sumnje je uvodio jedan od onih anahronizama kojih je vejska epopeja

[6] Ima mnogo varijanti; neki naime više vole *fari donauit* na početku drugog stiha.
[7] O tome je reč u ME. I, drugi deo, gl. 4 (»Un dessein de Virgile«), str. 337—422.

puna; ali kada, u dvadeset šestoj knjizi, istim imenom naziva budućeg Hanibalovog pobednika, prvog Scipiona, on govori jezikom koji bi savremenici toga junaka sigurno razumeli.

Čini se da je taj sjajni *fatum* koji je došao iz Grčke za dugo vremena prikrio, prigušio, ali ne i uništio, druga razmišljanja o rimskom *dies natalis* i horoskopu, od kojih su jedna bila etrurska po stilu, a verovatno i po poreklu, a druga su nastala u augurskim sredinama i veoma su zanimala Varona pre nego što su dala povoda za jedan od najlepših ogleda Salomona Renaka[8] i za brojna istraživanja Žana Iboa[9]. Evo »problema kraguja«, u elegantnoj prezentaciji belgijskog naučnika:

Ni kraguji, ni njihov način letenja, ni mesto na kome su se pojavili nije pružalo povoda za tako važna razmišljanja kao njihov broj: bilo ih je dvanaest. Najstroži rimski duhovi pripisivali su toj činjenici najuzvišenije značenje. Evo naime šta je pričao u svojim *Antiquitates* učeni Varon. Jedan Rimljanin, po imenu Vetije, koji se proslavio u augurskoj veštini, rasuđivao je, povodom dvanaest Romulovih kraguja, na način koji je ostavio snažan utisak na Varona: ako je verovati predanjima koja su nam ostavili istoričari, u vezi sa augurskim znamenjem koje je obeležilo osnivanje Rima, znamo da se tu umešalo dvanaest kraguja. No, od toga događaja prošlo je više od sto dvadeset godina a rimski narod je još uvek živ. Iz toga proizlazi da će naša nacija živeti dvanaest stotina godina.

Učeni augur je polazio, u svome računu, od podatka koji je, kako izgleda, našao kod ranijih istoričara, a to je da *omen* dvanaest kraguja važi ne samo za osnivača, nego i za grad koji on osniva. Tako uspostavljena veza između kraguja i grada bila je zasnovana na trajanju, pa je stoga broj dvanaest postajao glavni element znamenja. On je značio da će Rim trajati dvanaest puta ova ili ona vremenska jedinica.

Pošto se umešalo nebo, nije bilo u pitanju dvanaest meseci, ili dvanaest godina... Čini se da je učeni Vetije smatrao da bi se sudbina već dovoljno odužila osnivaču dodeljujući Rimu život koji će trajati dvanaest puta deset godina. Ali, zahvaljujući bogovima, taj rok je odavno bio prekoračen; stoga, u problemu koji su postavili kraguji, nepoznanica nije bila decenija, nego vek. Rim je trebalo da živi dvanaest vekova, i to je bila prilično umirujuća, ili naprotiv, prilično uznemirujuća perspektiva, zavisno od naravi.

Rim je zaista umro, ili je mogao smatrati da umire, od ruke Alarika, 410. godine nove ere, dakle sredinom dvanaestog veka svog zvaničnog postojanja, i u decenijama koje su prethodile katastrofi, starinsko rasuđivanje augura Vetija u mnogome je doprinelo demoralizaciji Rimljana[10]: pri svakom upozorenju, pri svakom porazu, svakom čudu, pomišljalo se na dvanaest Romulovih kraguja, na obećanje koje se, u svojoj dalekosežnosti, pretvaralo u pretnju. Tako Klaudijan prikazuje Rimljane, koje ipak još uvek štiti Stilikon, kako se prepuštaju defetizmu, slušajući čak i kalendarski proračun koji ih osuđuje u trenutku kada kobni dvanaesti vek tek započinje (*B. Get.* I. 265—266):

[8] »Une prédiction accomplie«, *Cultes, Mythes et Religions*, III, 1908, str. 302—310.
[9] Naročito *Les grands mythes de Rome*, 1945, gl. I i II (»Romulus et l'horoscope de Rome«: »Prekoračen je prvi rok koji je dat Rimu«). Navedeni redovi su na str. 4—6.
[10] Hubaux, *op. cit.*, str. 151—155.

tunc reputant annos, interceptoque uolatu
uulturis, incidunt properatis saecula metis...

Što, izgleda, znači: »Ubrzo izračunavaju protekle godine i, zaustavljajući let jednog (od dvanaest) kraguja, odsecaju rimske vekove, ubrzavaju kraj njegovog postojanja«. U vreme Kane i Zame, i za još mnogo vekova, to je bila samo igra znalaca. *Fatum* koji je sazrevao, koji se nametao duhovima, bio je fatum čiji je čuvar, pre Romula, bio Eneja i koji, otvoren ka budućnosti, nije imao granica.

U herojskim godinama kojima se završio III vek rodila se jedna druga ideja koja će imati veliku budućnost: ideja o bliskim vezama, koje idu do filijacije, između božanstva i čoveka[11]. Do tada nijedan Rimljanin nije imao takvih bliskih veza, takvih pretenzija. *Gentes* koji su bili posebno zaduženi ili tradicionalno vezani za neki kult zadržavali su, prema »svome« bogu, smeran i hladan stav kojim se odlikovala javna religija. Egerija, koja je davala savete Numi, Herkul koji je na kocki dobio lepu kurtizanu i, da bi se odužio za njenu naklonost, omogućio da je stari ili mladi ljubavnik obaspe bogatstvom, ličnosti su iz kasnijih legendi, očigledno nadahnutih Grčkom. Dajući nacionalnim božanstvima oblike koje su imali lepi kipovi, pripisujući im isto tako pustolovine, strasti, slabosti koje su se nagomilale u jednoj neiscrpnoj mitologiji, upravo je helenizam izmenio shvatanja i stavove: bogovi su najzad imali život dostojan da bude proživljen, normalan život, sa genealogijama, brakovima, preljubama. Herkul povezan sa Juventas u molitvama iz 218. bio je svakako Herakle, Hebin suprug. Jupiter i Junona, više nisu bili samo saradnici, nego i kraljevski par sa Olimpa, a glavni bogovi su bili njihovi sinovi i njihove kćeri. Ali Grčka nije donosila samo bogove, ona je imala i polubogove, među kojima i samog Herakla, sina Zevsa i smrtne žene. Veoma rano, najkasnije već u četvrtom veku, Rim je dobio jedan od dragocenih proizvoda ukrštanja u ličnosti svoga osnivača, ili je barem u polubogu odredio još nejasan pojam osnivača-natčoveka. To je ipak bio poseban slučaj, ograničen na legendu, i nije predstavljao presedan.

Naturalizacija legende o Eneji dovela je do napredovanja te ideje i dala joj je nove mogućnosti. Romul nije imao sinova, tako da nijedan rimski *gens* nije mogao tvrditi da, preko Romula, vodi poreklo od Marsa, koji je samo navodno, politički, bio otac Rimljana. Nasuprot tome, Eneja, sin Venere i Anhiza, pored drugova, za koje su se vezale mnoge porodice u grozničavom traganju za velikim precima, imao je i sina, Askanija, koji će se, pod imenom Jul, pominjati kao *auctor* jednog roda u usponu, Julijevaca.

Punska kriza i ovde je ubrzala razvoj. Gotovo svi budući veliki ljudi od tada će imati jednog boga ili jednu boginju visokog roda kao izbornog zaštitnika[12], i mnogi će bez straha govoriti ili druge navoditi da govore da

[11] C. Koch, »Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform«, u: *Religio*, 1960, str. 94—113; C. J. Classen, »Gottmenschentum in der römischen Republik«, *Gymnasium*, 70, 1963, str. 312—320.

[12] Međutim, već je Kamil bio posebni štićenik Aurore, Mater Matute; to je predmet drugog dela ME. III.

im je roditelj neki bog. Mnogo pre Avgusta, sina Apolonovog, Scipion, prvi Afrikanac, prvi je proglasio samoga Jupitera za svoga oca i ujedno je mogao da se pojavi pred Rimljanima kao zapadna kopija uglednog Aleksandra. Titu Liviju, koji se bezrezervno divi Scipionu, smetaju ti mitski elementi: zar vrline njegovog junaka nisu bile dovoljne da objasne njegove uspehe? Ali on to mora da zabeleži, pošto je i on imao udela u poverenju koje je, kao sasvim mlad, Scipion uživao kod Rimljana. Sa dvadeset četiri godine, jednoglasnom odlukom centurija, on postaje zapovednik španske vojske; ali, kada je oduševljenje prošlo, oni koji su ga izabrali zabrinuti su zbog njegovih godina, zbog smrti koje su u poslednje vreme pogodile njegovu porodicu u samoj Španiji. Tada (26, 19, 1—8) on poziva narod, govori mu i, kaže istoričar, »uliva tim ljudima nadu pouzdaniju od one koju su budila ljudska obećanja«, *centiores spei quam quantam fides promissi humani subiicere solet*[13].

Scipion se u stvari nije ništa manje isticao svojim vrlinama nego velikom veštinom da ih iskoristi, koju je još od mladosti usavršavao. Ono što je predlagao narodu ili mu se ukazalo kao noćno priviđenje, ili mu je palo na um u nekoj vrsti božanskog nadahnuća: ili je on sam bio donekle zatočenik sujeverja, ili je hteo da obezbedi brzo izvršenje svojih naredbi i svojih planova dajući im oreol proročanstava. Da bi već tada pripremio duhove za takvu odluku, od dana kada je stekao punoletstvo, nikada nije izvršio nijednu javnu ili privatnu radnju a da prethodno ne ode na Kapitol. Ulazio je u hram i tu ostajao sam izvesno vreme, skriven od pogleda. Taj običaj, koji je poštovao celoga života, bilo iz političkih razloga, bilo bez posebne namere, naveo je neke da poveruju u glas koji se bio uveliko raširio da on, čovek, ima božansko poreklo, *stirpis eum diuinae uirum esse*, i sa istom legendom oživeo je mit koji je već bio vezan za Aleksandra Velikog. Njegovo rođenje pripisivano je ogromnoj zmiji koju su veoma često viđali u sobi njegove majke i koja bi odjednom pobegla i iščezla čim bi neko ušao. Sam Scipion nikada nije opovrgao to čudo; pre mu je dao dodatnu verodostojnost odbijajući i da ga ospori i da ga potvrdi.

Gnušanje Tita Livija ograničava se na nagoveštaje onoga što je bitno, i što će predanje zadržati: ta zmija je bila sam kapitolski bog. Silije Italik (13, 400—413) suočava junaka, u Podzemlju, sa majkom Pomponijom, koja »mu otkriva njegovo slavno poreklo kako se u budućnosti ne bi plašio nikakvog rata i kako bi se bez oklevanja uzdigao do neba svojim podvizima«:

... Sama usred dana, tražila sam spokoj u snu, kada odjednom osetih zagrljaj koji nije bio uobičajen i nežan kao zagrljaj moga muža. Tada ugledah, iako mi je san još mutio pogled, ugledah, veruj mi, u blistavoj svetlosti — Jupitera! Nije mogao da sakrije od mene svoj božanski lik, iako je uzeo obličje zmije koja se izvijala gradeći ogroman krug. Nije mi bilo suđeno da preživim tvoje rođenje. Avaj, koliko sam patila što sam izdahnula pre nego što sam ti otkrila ovo, što treba da znaš...

[13] Upor. Gell. 6, I, 6; čudesne priče, *ex annalibus sumpta*, o P. Scipionu, prvom Afrikancu; J. Aymard, »Scipion l'Africain et les chiens du Capitole«, REL. 31, 1953, str. 111—116.

Ibo ovde vešto uvodi neočekivanog svedoka, Plauta[14]: »Ako Tit Livije govori istinu kada piše da se, za Scipionova života, pričalo da ga je majka začela sa Jupiterom, možemo se upitati nije li Plautov *Amfitrion* bio savremena komedija. Komad, koji je krajnje zabavan, i jedinstven u svojoj vrsti u celom latinskom pozorištu, prikazuje preobražaje Jupitera koji je, da bi zaveo Alkmenu, uzeo lik Amfitriona, njenog supruga... Koliko ti stihovi postaju šaljivi ako se upute publici koja poznaje, u samome Rimu, čoveka koga udvorice nazivaju sinom Jupiterovim, koji vodi poreklo od smrtne majke i božanskog oca!«

Tog spretnog poluboga Rim je s druge strane pokušao da pretvori u neku vrstu božanskog čoveka, čoveka koji zaslužuje da bude bog i koji, naposletku, zaista i postaje, ako ne bog a ono u najmanju ruku nešto što je slično bogu. Taj zov »neba« pojavljuje se u četiri stiha koji se pripisuju Eniju i koje su sačuvali Ciceron, Seneka, Laktantije, a u kojima sam Scipion navodno kaže da, ako i drugi mogu da se uspnu do boravišta bogova, njihova vrata samo će se njemu širom otvoriti[15]. U *Scipionovom snu* (u pitanju je mlađi Scipion), kojim se završava *De Republica*, Ciceron je pretvorio prvog Scipiona Afrikanca u pobornika jedne plemenite doktrine (6, 13)[16]:

Ali, da bi bio žešći, Afrikanče, u odbrani Republike, budi uveren u sledeće: za sve one koji su branili, potpomagali, uvećavali otadžbinu, na nebu je sačuvano određeno mesto, gde srećno uživaju u večnom životu. Jer od svega što se čini na zemlji, ništa nije ugodnije tom vrhovnom bogu koji upravlja svetom od tih skupina i tih društava ljudi ujedinjenih pravom, koji se nazivaju gradovima; oni koji preuzimaju na sebe upravu nad tim gradovima i njihovo spasenje dolaze sa tih mesta i na njih se vraćaju.

Tako je poslednji besednik i filozof iz doba rimske Republike pomirio dva neprijatelja, Katona iz *De senectute* i Scipiona iz *Somnium Scipionis*, u dve rečite i vedre potvrde besmrtnosti duše i božanske nagrade koja očekuje velike građane. Ako ove ideje nisu poticale od zvanične religije, ona ih je lako prisvajala i Scipion i Katon su ih nesumnjivo, i na verodostojan način, propovedali[17]. One su brzo sazrele: nije daleko vreme kada će, utirući put mnogim »božanskim« imperatorima, Cezar, Venerin unuk, biti proglašen za boga među zvezdama[18].

---

14 *Op. cit.*, str. 82.

15 J. Hubaux, *op. cit.*, str. 81.

16 Navodim *Somnium Scipionis* u prevodu koji je dao P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, 1936, str. 21; vid. komentar str. 138—146: Ciceron je doduše usvojio platonističke ideje, ali »u *Snu* više ništa nije rimsko«.

17 G. Maurach, »Affricanus Maior und die Glaubwürdigkeit des Somnium Scipionis«, *Hermes* 92, 1964, str. 299—313.

18 O pripremi harizmi imperatora, u prvom veku pre nove ere, vid. F. Taeger, *Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, 1960, prva glava (»Voraussetzungen und Vorstufen«). Za prvi vek pre nove ere, vid. J. Bayet, »Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale«, *Numen*, dod. 4 (»*The Sacral kingship*«), 1958, str. 418—434, preštampano u: *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 337—352.

Najzad, događaji iz IV i III veka preobrazili su ne samo stvarni Rim, nego i predstavu koju su njegov sin i drugi Italici o njemu imali, a ishod drugog punskog rata najavljuje još veće promene[19]. Posredstvom istorije i posredstvom legende o Eneji, on dobija ulogu koja je neka vrsta proviđenja. Njegova *maiestas* još uvek je predmet zavisti, obožavanja, ali se više ne osporava. U nevolji, odanost većine saveznika je potpuna. Jednog nemirnog dana, Latini, Kampanjani, na pragu pobune, prvo ne zahtevaju ništa drugo osim da sačinjavaju polovinu Senata, i da jedan od dva rimska konzula bude iz njihovih redova. Čak i ako će se ubrzo usmeriti ka otcepljenju i zamenjivanju, saveznički rat s početka prvog veka biće u početku podstaknut nezadovoljenom ambicijom nekih gradova, nekih naroda, da budu jednaki Rimu u rimskom carstvu. To unapređenje nije moglo biti bez posledica po teologiju. Doduše, još je daleko trenutak kada će boginja Roma želeti da bude obožavana od celog sveta, ali ona dobija ličnost, postaje biće, stiče Genija, — jer *Genius* koji se pominje u verskim obredima prvi put posle Trebije može biti, kao što smo videli[20], samo *Genius* rimskog društva u celini, *Genius publicus*, ili *Genius populi Romani*. I verovatno je da su se upravo u to vreme namnožila i jasno odredila nesuvisla umovanja o tajanstvenom imenu Rima, o zaštitničkom božanstvu koje je tako tesno vezano za njega da se sa njim meša[21].

Ali rimska »činjenica« tada se uplela u religiju i u jednom drugom smislu. Baš kada mnogi grčki filozofi uvode u Rim skepticizam i bezverje, kada Enije prevodi Euhemera u očekivanju da, ponesen polemikom protiv stoičara, Karnead pruži omladini dijalektičke načine da se oslobodi bogova, teško postignuta ali blistava pobeda u ratu protiv Hanibala dokazala je naprotiv, ne umovanjem, nego pomoću neke vrste laboratorijskog eksperimenta, dobro pripremljenog i strpljivo izvedenog, da bogovi zaista postoje i da su tradicionalni postupci koji su omogućavali da se sazna njihova volja, da se protumače njihovi znaci, da se odgovori na njihove želje, da se umiri njihov gnev, bili ispravni i efikasni. Dovoljno je, u svakoj prilici, otkriti boga, bogove, koje treba, poštovati i oblike kulta koje oni žele. I zaista su u pitanju rimski bogovi, jer se Erička Venera, Velika Majka ne prizivaju

---

19 C. Koch, »Roma aeterna« (1940), preštampano u zbirci *Religio, suchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis, Beihefte zum »Gymnasium«*, 3, 1963; J. Mellor, *Dea Roma, the Development of the Idea of the Goddess Rome*, Dissert Princeton, 1967. Upor. J. Vogt, *Ciceros Glaube und Römische Denker und römischer Staat, Neue Wege zur Antike* I, 13, 1937; F. Christ, *Die Altertumswissenschaft*, 31, 1938. Za prisustvo Rima na najstarijem novcu, vid. Mattingly, RC. str. 50, 51, 52 i pl. XIV, Nos 13—17 (novac iz razdoblja od 195. do 43.); »Rome is clearly distinguisched by a special Phrygian helmet (trojanska legenda!) from Minerva, with the Corinthian crest.« Godine 90—89, za vreme Savezničkog rata (dole, str. 525), pobunjeni Italici na svome novcu zamenjuju »Romu« protiv koje se bore naoružanom »Italijom«, *ibid.*, str. 70.

20 Gore, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

21 Ne može se tačno odrediti vreme kada je nastala ideja o »božanstvu tajanstvenom zaštitniku« Rima. Latte, str. 125, n. 2, uz pogrešnu referenciju, napominje da St. Weinstock (»JRS. 40, 1950, str. 140«) tu vidi orijentalni znak i ne smatra da on datira pre prvog veka, što je preterani skepticizam: povezanost te ideje sa opasnostima koje prate *euocatio*, stari obred, ne može se zanemariti i svedoči o njenoj većoj starosti.

kao tuđe, nego kao prethodnice rimskih boginja, koje su iz neznanja dugo vremena zanemarivane i koje su srećno pronađene. Sve u svemu, najbolji dokaz postojanja bogova odsada je Rim, prošlost, sadašnjost Rima i očigledne mogućnosti koje ga očekuju u budućnosti. Tako je odlučujuća uloga data sofizmima, silogizmima mislilaca. Avgustova obnova religije u krajnjoj liniji će se zasnovati na toj razumnoj ideji. Pre njega, u neobičnoj raspravi u kojoj Ciceron, preko svojih junaka, iznosi različita stanovišta o prirodi bogova koja i njega samog privlače, G. Kota, umni pontifik, suprotstaviće ga besedama stoičara Balba (*Nat. d.* 3, 2):

Treba dakle da branim mišljenja koja smo primili još od predaka o besmrtnim bogovima, o svetim stvarima, ceremonijama, verskim pravilima. Pa lepo, ja ću ih braniti kao što sam ih uvek i branio, i nikada nijedna beseda, ni naučnika, ni neznalice, neće me odvratiti od ideje koju sam primio od naših predaka o kultu prema bogovima. Kada je u pitanju religija, ja sledim Tib. Korunkanija, P. Scipiona, P. Scevolu, velike pontifike, a ne Zenona, niti Kleanta, niti Hrizipa. I kada je u pitanju religija, više nego ijednog slavnog stoičara, volim da slušam šta je rekao augur, mudrac kakav je bio G. Lelije, u svojoj lepoj i slavnoj besedi. Nikada nisam smatrao da se može zanemariti bilo koji od tri sektora koji sačinjavaju celokupnu religiju rimskog naroda, svete radnje, auspicije, i, na trećem mestu, ono što su tumači Sibilinskih knjiga ili haruspici mogli dodati, u vezi sa proročanstvima, povodom čuda. Uveren sam da je Romulovo uvođenje auspicija i Numino uvođenje kulta bilo temelj našega društva, koje nikada ne bi dostiglo ovaj stepen moći da se nije odlikovalo veštinom pridobijanja besmrtnih bogova...

Tako, izdašno odužujući svoj dug, Rim postaje jemac, živi dokaz, stalni *auctor* bogova koji su ga štitili i kulta koji je omogućavao tu zaštitu. Nije li ta izvesnost ono što već podržava teške, mnemotehničke i lepe stihove, u kojima Enije opisuje prve auspicije, suparništvo Rema i Romula i Jupiterov izbor (Cic. *Diu.* I, 107):

Cum cura magna curantes tum cupientes
regni dant operam simul auspicio augurioque
...
... *simul aureus exoritur sol,*
cedunt de caelo ter quantuor corpora sancta
auium, praepetibus sese pulchrisque locis dant.
Conspicit inde sibi data Romulus esse priora,
auspicio regni stabilita scamna solumque.

Jer nisu u pitanju Romul i njegova ambicija; jedan drugi Enijev stih tome događaju daje njegovu pravu vrednost:

Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.

Augusto augurio nije, kao što je verovao Ibo, vrsta kalambura: rast, ili pre punoća, »obilje snage« stečene rastom, koje je, izgleda, prvo označavao

neutrum *auges*[22], razlog je za *augurium*. Obnavljač Romulovog dela, Oktavije, preuzeće tu reč, sa njenim celokupnim bremenom tradicije i obećanja.

Kada je u pitanju *Genius publicus* koji je neupadljivo ušao u liturgijski bilans iz 218, uzbudljivo je što ga srećemo mnogo kasnije, kraj uzglavlja jednog drugog cara, poslednjeg velikog paganina, Julijana Preobraćenog[23]. Julijan je vodio svoj poslednji rat u Persiji. Jedne mirne noći, dok je spavao u šatoru, pred njim se iznenada pojavio *Genius publicus*, Duh države, tužan, pokrivene glave. Bez ijednog pokreta, bez ijedne reči, prošao je kroz šator i nestao. Julijan je o tome priviđenju ispričao svojim prijateljima i, prema njihovim iskazima, Amijan Markelin ga je opisao (25, 2). Ubrzo posle toga car je ubijen.

22 Gore, »Ravnoteže u rimskoj religiji.«
23 Hubaux, *op. cit.*, str. 44.

X

NAPADI I OTPORI

Baš u vreme kada je rimska državna religija, održavana uz pomoć pontifika na svojim tradicionalnim temeljima, a zahvaljujući decemvirima osetljiva prema spoljašnjim mogućnostima, pružala prizor skladne aktivnosti koji smo upravo uočili, već su se gomilali uzroci bliskih i velikih promena.

Gubici u ljudstvu za vreme rata bili su ogromni: petnaest hiljada na Trazimenskom jezeru, sedamdeset hiljada u Kani sa konzulom Paulom Emilijem, dva kvestora, osamdeset senatora, dvadeset i jednim tribunom i gomilom vitezova. Nije bilo porodice koja nije bila pogođena, tako da je prva mera koju je preduzeo Fabije bila da reguliše i ograniči vreme žalosti. Da bi zamenio tolike građane i saveznike, Rim je uveo običaj koji je obećavao uspeh i bio pun opasnosti. M. Junije Pera, koga je Senat izabrao za diktatora, sakupio je četiri legije: one su imale osam hiljada robova, kupljenih od pojedinaca. Sve više su korišćeni saveznici, i u vojsku su odvlačene gomile ljudi kojima su komandovali rimski konzuli, ali su rođeni Rimljani bili u manjini.

Pustošenja koja je Hanibal više puta vršio po Italiji dovela su do prenaseljenosti u Rimu: kao i u Atini za vreme peloponeskog rata, ali na znatno višem stupnju, čitave populacije nadirale su ka gradskim zidinama. Posle izdajstva južnih gradova, pridružili su im se odbegli verni saveznici. Takvi poremećaji, razaranja, neizvesna sutrašnjica, uništavali su privatnu privredu i iz godine u godinu povećavali su broj onih koji će se, u narednim vekovima, nazvati klasom siromašnih i koji će, pre nego što budu postali politička sila, masa za manipulisanje, doprineti razvoju opšteg nemira, koji stvara psihoze.

I zaista, tokom tih strašnih godina, rimski narod je i obuzela prava psihoza, sa napadima straha i paroksizmima. Dok su magistrati i sveštenici mirno upravljali svetinjama, gomila ih je anarhično sama stvarala: gomilanje čuda na koja se iskreno ukazivalo gotovo da je godišnji simptom toga zla, koji Tit Livije prepoznaje kao takav. Drugi simptom bilo je množenje davalaca ili prodavaca proročanstava ili magijskih recepata, karikatura kultova, improvizovanih pobožnosti, pomalo sujevernih, pomalo filozofskih verovanja koja su izmicala kontroli pontifika, pa čak, u svojim manifestacijama, i kontroli edila.

Vlasti u Rimu, treba to ponoviti, nikada nisu bile neprijateljski nastrojene prema zvaničnom uvođenju stranih kultova. One su same u tom smislu, *Hannibale preasente*, preduzimale smele korake i uveliko se pozivale na *graecus ritus*. Čak i kao »parentes«, čak i kada su primljene u *pomerium*, boginje kao Erička Venera i Magna Mater »nove« su boginje. Ni one ne pokazuju tradicionalno neprijateljstvo prema uvozu kultova od strane pojedinaca, pod uslovom da ti kultovi ostanu privatni, u okviru porodičnog doma ili nekog mesta i da ne remete tok rimskih ceremonija. Ali, u vreme Trebije, Trazimenskog jezera i Kane, te granice su brzo prekoračene i država, to jest vladajuća aristokratija, snažno uzvraća.

Nije preterano reći da godina 213. otvara novu eru. Raspeta između svoje uobičajene politike primanja svih korisnih oblika religije i svoje želje da ostane gospodarica i vrhovni sudija u božanskim stvarima, senatorska država će već tada oscilirati između dugoročne tolerancije i brzih intervencija koje nagoveštavaju borbe u kojima će se, od dinastije Julijevaca do Konstantina, carska država nadmetati sa hrišćanstvom oko prevlasti u svetu.

Tit Livije je opisao taj prvi spor u jednom rečitom poglavlju (25, I, 6—12). Marcel snažno opseda tvrdokornog Arhimeda. U Španiji, i preko Sifaksa, u Africi, Rim razvija svoje delovanje, svoju mrežu saveznika. Ali Hanibal je još uvek na jugu Italije, preteći, a mladi ljudi u Tarentu spremaju se da mu predaju svoj grad.

Dok se rat odugovlačio, stanje duhova, kao i situacija, menjalo se sa smenjivanjem pobeda i poraza. Grad je tada zahvatila takva kriza sujeverja, i to uglavnom stranog porekla, da je izgledalo kao da su se ljudi ili bogovi odjednom promenili. Rimski obredi nisu se više kršili samo privatno, među zidovima kuća. Čak i javno, na Forumu, na Kapitolu, viđana je gomila žena koje nisu prinosile žrtve, nisu molile bogove na rimski način. Maštu su zaokupili slobodni prinosioci žrtvi, proroci. Oni su postajali tim brojniji što je seoski plebs, koji je zbog gladi i straha napuštao neobrađena i u višegodišnjem ratu opustošena polja, nadirao u grad i bio lak plen za one koji su koristili sujeverje isto tako slobodno kao da je to ovlašćeno zanimanje. Prvo su se pošteni ljudi privatno zgražali, a zatim je Senat zvanično uzeo stvar u svoje ruke. Edili i *triumuiri capitales* oštro su kritikovani zbog pasivnosti, ali kada bi pokušali da oteraju sa Foruma to mnoštvo i uklone žrtvenu opremu, malo je nedostajalo pa da budu napadnuti, i postalo je očigledno da je zlo već isuviše napredovalo da bi se moglo umanjiti uplitanjem nižih magistrata. Senat je tada zadužio gradskog pretora, M. Atilija, da oslobodi Rim tog sujeverja. Ovaj je, pred okupljenim narodom, pročitao odluku i objavio ukaz: svako ko u svojoj kući drži proročke knjige, molitvene formule ili žrtvene priručnike, mora da mu preda sve te knjige, sve te spise pre aprilskih Kalenda, i niko više ne sme, ni na jednom javnom ili svetom mestu, da prinosi žrtvu prema novim ili tuđim obredima.

Naređenje je izvršeno strogo i bez nasilja, ali kada jednom iznikne verski korov ne iščezava lako. A utoliko teže mu je bilo da iščezne što je sam pretor, koji je bio zadužen da ga uništi, otvorio jednu od knjiga koje su mu predali i u njoj pročitao dva proročanstva. Jedno, koje se odnosilo

na blisku prošlost, najavljivalo je jasnim rečima, sa imenom mesta, poraz kod Kane; drugo je obećavalo Rimu konačnu pobedu ako Apolonu posveti igre[1]. Magistrat je obavestio Senat koji je sam učinio ono što je pojedincima upravo zabranio: već naredne, 212. godine, uvedene su *Ludi Apollinares*. »Tome je prisustvovao narod, ovenčan cvećem. Matrone su se molile. Otvorena su vrata kuća, obedovalo se pod vedrim nebom i taj dan je obeležen brojnim ceremonijama svih vrsta« (Liv. 25, 11—12). Prevara je očigledna. U početnim slovima saturnskih stihova koji se mogu izvesti iz, neznatno korigovanog, teksta prve od *carmina Marciana*, Leon Erman je nedavno prepoznao akrostih »Anci Marci« i pretpostavio da je dobronamerni krivotvoritelj (misli na pesnika Livija Andronika), možda podstaknut od nekog decemvira, hteo da podigne moral nacije predskazanjima koja potiču od četvrtog rimskog kralja, pa su prema tome starija i više rimska i od samih Sibilinskih knjiga[2]. Time bi se mogla objasniti lakoća sa kojom je Senat ove spise priznao, dok je u isto vreme sve druge uništavao.

Tako započinje, jednolična u načelu, raznolika po uzrocima, priča o isprekidanoj i neujednačenoj borbi za koju će biti dovoljno ako ukažemo na njene prve epizode: zabranu Bahanalija 186. godine, uništavanje Numinih Knjiga 181.

Događaj iz 186. dobro je poznat iz žive i opširne priče Tita Livija (39, 8—18), kao i iz epigrafskog spisa kakav se samo poželeti može: samog teksta odluke Senata koja je okončala stvar, sa pismom konzula vernicima, *foideratei*. Urezani na bronzanoj ploči koja je otkrivena 1640. godine u Brutiju, ovi značajni tekstovi nalaze se u bečkom muzeju.

Nije mogućno odrediti kada su Bahove misterije prodrle u Rim: kada je izbio skandal, one su se odjednom pojavile sa ogromnom rasprostranjenošću. Adrijen Bril je uočio, koliko je to mogućno, u gradovima Velike Grčke, tragove snažnog dionizijskog pokreta koji se, krajem IV i tokom celog III veka, zapažao u grčkom ili helenističkom svetu[3]. U Tarentu, to je bila samo obnova: još u VI veku bog je povezivan sa htonskim boginjama i Platon (*Leg*. I, str. 637 b) je mogao da kaže: »Video sam ceo grad u stanju pijanstva za vreme Dionisovih svetkovina«. U III veku, mnogi kipovi od terakote koji se nalaze u gradskom muzeju predstavljaju Baha u njegova dva vida: starijeg, kao zrelog čoveka, sa dugom bradom; novijeg, kao mladog boga, sladostrasnog a ponekad i mekušnog. Tarent je svakako igrao veliku ulogu u širenju misterija u Italiji: posle afere sa Bahanalijama, po pričanju Tita Livija, pretor L. Postumije trebalo je da suzbije *coniurationes pastorum*, što su verovatno bili dionizijski *bucoli*. U istom razdoblju Metapont, Herakleja, Lokri, gradovi na Siciliji, zemlji vina, Sirakuza, Selinunt, doživljavaju dionizijski procvat o kome svedoči njihov novac. Za njima ne zaostaju ni

[1] Gore, »Prvi grčki bogovi«, i dole, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

[2] »Carmina Marciana«, *coll. Lat.* 45 (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 117—123, sa bibliografijom.

[3] *Liber Pater*, 1953, str. 49—69. Upor. J. Bayet, »Le phénomène religieux dionysiaque« (1954), preštampano u: *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 241—270 (povodom Bruhlove knjige).

Grci iz Kampanije, i druge zemlje bogate vinogradima: natpis iz Kume koji potiče iz prve polovine V veka dokazuje da je na groblju bilo predviđeno mesto za sahranu bahanata, *βεδακχευμένοι*: očišćeni obredom posvećenja, oni su smatrali da će svoju povlasticu iskoristiti na drugom svetu. Iz Tarenta i Kampanije, dionizijska religija se širila među Oscima, u Apuliji gde je velika keramička radionica, u Gnaciji, proizvela mnogo vaza sa bahanalskim temama i gde će »debahanalizacija« koju je naložio Rim nailaziti, tokom više godina, na tvrdoglavi otpor. Ali ona je osvojila i Etruriju koja je održavala stalne, trgovačke i kulturne veze sa Velikom Grčkom i koja je već znala za toga boga preko mitologije lončara: tu je on tumačen kao *Fufluns*, bog koji je bez sumnje i sam preuzet od Italika (od *Populon(i)o-?*), i videli smo[4] da mu je, još u staro vreme, *Loufir, Liber* latinskih gradova dao svoje ime ili preuzeo njegovu specijalnost, pokroviteljstvo nad vinom: u Plautovim komedijama, krajem III veka, poistovećenje je tako dobro izvršeno da se tu *Liber* često mora shvatiti kao *uinum*. Ali taj stari Liber Pater nije skrivao ništa što bi moglo uznemiriti Senat i godine 186. neće se smatrati da je povezan sa zabranjenim orgijama.

Teško je isto tako odrediti, izvan običaja koje je Tit Livije tako strogo osudio, šta je u italskom i rimskom Dionisovom kultu bilo doktrinarno, idealno[5]. Izvesno je da je on odgovarao istim potrebama, istim teskobama koje su, dva veka ranije, u samoj Grčkoj, emotivnu gomilu i mnoge iskrene duhove, navele da učestvuju u tim misterijama, sa svim opasnostima i stranputicama o kojima svedoče i Euripidove *Bahantkinje* (405): zvanični gradski kultovi nisu više bili dovoljni; žestoka glad za mističnim iskustvima, za bratstvom i ljubavlju izvan ljudskih pravila, smelo prihvatanje neuobičajenih puteva saznanja, od kojih je najjednostavniji opijenost vinom, intelektualnije pozajmice iz orfizma u pravom smislu reči, i želja za čvrstim garancijama onostranog koje se moglo nazreti prilikom posvećenja, sve je to ujedinjavalo u tajnim društvima, bez obzira na političke i društvene ograde, sve veće grupe nezadovoljnika. Ne može se tvrditi da su tu primani robovi, ali nije naodmet znati da je žena vođe pobune iz 73, Tračanina Spartaka, bila proročica, neka vrsta medijuma u dionizijskim orgijama. Istoga roda kao i on, ona je, u Rimu, prilikom dolaska svetine na trg, protumačila jedno čudo: dok je Spartak spavao, oko njegove glave obavila se zmija; to je, rekla je ona, bio znak da će taj čovek imati veliku i strašnu moć, ali da će loše završiti[6]. Plutarh veli da se ona sa njim odmetnula i da ga je pratila u njegovoj beznadežnoj pustolovini (*Crass*. 8, 3). Dok je bila

[4] Gore, »Sile i elementi«; A. Bruhl, *op. cit.*, str. 70—81 (»le Dionysos étrusque«).

[5] J. Festugière, »Ce que Tite-Live nous apprend des mystères de Dionysos«, MEFR. 66, 1954, str. 79—99. Bibliografija (naročito G. Méautis, Y. Béquignon) o aferi sa Bahanalijama u Latte, str. 270, n. 5; dodati C. Cichorius, »Hellenistisches zum Senatusconsultum de Bacchanalibus«, *Römische Studien*, 1922, str. 21—24, i, naravno, lepo izlaganje: Bruhl, *op. cit.*, str. 82—116; F. Matz *ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ*, *archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, 1964 (sa novom studijom o dionizijskim prizorima u Dvorcu Misterija); R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques, essai de chronologie et d'histoire religieuse*, 1966.

[6] *ἀτυχέξ* je sasvim verovatna i obično prihvaćena korekcija (Reiske; ali već na margini *Parisinus*) reči *εὐτχέξ* iz pisanog predanja.

u Rimu, robinja kao i on, ta bahantkinja verovatno nije ostala besposlena. Ali se ne može ništa zaključiti o Dionisovom kultu s početka prethodnog veka.

Da li se iz tajnih sastanaka izrodio razvrat? Moguće je. Ali, uz odluku senata i njen pravoverni komentar koji daje Tit Livije, imamo još samo tužbene dokumente, a znamo kako se, u verskim sporovima, rado i sasvim iskreno, najveći gresi pripisuju protivniku: sastanak veštica, crna magija, to su optužbe koje se upućuju u svim vremenima i u napadu na pitagorejca Vatinija (*Vat.* 14) Ciceron neće oklevati da ga optuži da priziva mrtve i da ih umiruje žrtvovanjem dečaka, *puerorum extis*, — iako se u tim pitagorejskim kapelama verovatno sve svodilo na »očaravanje«, mi bismo rekli hipnotisanje dečaka i korišćenje njihove vidovitosti (Apul. *Mag.* 42)[7].

Stvar je od početka izgledala ozbiljna, tako da su dva konzula koje je Senat zadužio da vode istragu pomislila da moraju da odlože prikupljanje vojske i pripreme za rat. Pa ipak, ako je verovati dosijeu koji je Tit Livije mogao da pregleda, izvor te epidemije je nevelik i novijeg je datuma. Jedan Grk niskog porekla, neobrazovan, prvo je prešao u Etruriju: propovednik, prorok tajne vere. Tamo je u početku posvećivao u tajnu samo mali broj osoba, zatim je u svoje misterije primao bez razlike i muškarce i žene i, »da bi stekao što više pristalica, sa verom je povezivao radosti vina i gozbi.« Ostalo su učinili mrak, polna i starosna izmešanost: »Svako je tu nalazio vrstu naslade koja je najviše odgovarala njegovim sklonostima«. Ovaj demorališući poduhvat nije se zaustavio na orgijama: lažna svedočenja, lažni potpisi, lažne oporuke, klevetnička potkazivanja i, naravno, tajna ubistva i trovanja. »Urlici, zvuk doboša i zvona skrivali su nasilje, prigušivali su jauke žrtava u oskrvnućima i ubistvima«. Teško je poverovati ovim obaveštenjima, sličnim onima koje bez mnogo napora sve policije prikupljaju u blizini bučnijih mesta. U svakom slučaju, zaraza je zahvatila Rim: u velikim gradovima lako nađe utočište ono što, na drugom mestu, izaziva sablazan. Verovatno se ništa ne bi dogodilo bez onoga što se danas naziva mali nevaljali žigolo, koga su majka i očuh pripremili za obred posvećenja. Izdržavan od čuvene kurtizane, mladi P. Ebucije, možda u želji za izvesnom slobodom, jednoga dana kroz smeh saopšti svojoj zaštitnici da će nekoliko noći spavati van kuće kako bi ispunio zavet koji je dao povodom svoga ozdravljenja: želeo je da bude posvećen u Bahove misterije. Gospa se razbesni, počne da proklinje: ispriča mu da ju je, pre nego što je postala slobodna, njen gospodar odvlačio u to svetilište i da su se tu događale strašno neprilične stvari. Kao i svaki posvećenik, bila se zaklela da neće ništa otkriti, ali pred opasnošću koja je zapretila njenoj ljubavi, šta je briga za zakletvu? Vrativši se kući, mladić otvoreno reče majci i očuhu da će se posvećenje na tome i završiti. Isteran iz očinske kuće, gde su veoma dobro znali s kim se druži, on se skloni kod sestre svog pokojnog oca, stare i uvažene gospe koja, izgleda, nije baš volela drugu snaju, i koja natera svoga bratanca da sve ispriča jednom od konzula. Konzul stupi u vezu sa tom

[7] J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, 1926, str. 202 (i n. 2), 204; upor. str. 156—157, o dionizijskim prizorima u bazilici.

svetom ženom, a preko nje i sa čestitom kurtizanom, zatim sa ovom poslednjom upotrebi uobičajena sredstva, pretnju i ucenu; ona se nije dugo opirala. Svetilište, reče ona, u početku je bilo otvoreno samo za žene, od kojih je, redom, svaka bila sveštenica, a tada su samo tri dana u godini bila predviđena za obrede posvećenja, bez ikakvih noćnih službi. Ali, izvesna Pakula Anija, iz Kampanije, to je promenila, tobože po zapovesti bogova: obredi su poveravani muškarcima, ili su slavljeni noću, i to pet puta mesečno. Tako su se pojavile grozote — i kurtizana pokajnica ih nadugačko i živopisno opiše, počevši od seksualnih odnosa između muškaraca, a završavajući sa mašinama za mučenje dostojnim *Sto dvadeset dana Sodome* božanstvenog markiza. Sekta je, dodade ona, već bila tako brojna da je predstavljala gotovo narod u narodu, a sačinjavali su je muškarci i žene iz plemićkih porodica; dve godine ranije, bilo je odlučeno da više niko ko ima više dvadeset godina ne može proći kroz obred posvećenja, pošto je omladina sklonija zabludi i oskrvnuću... Pošto je sklonio dostavljače, konzul obavesti Senat, koji mu izrazi zahvalnost i otpoče represiju. Ona je bila strašna. Ljudi su pozivani da potkazuju, sprovođene su racije po čitavim kvartovima a konzul je, u narodnoj skupštini, održao govor u kome je najavio prve korake. Nagovorio je narod da se pridruži njegovim naporima koji će dovesti do ozdravljenja, ne plašeći se da će uvrediti bogove. Bila je to panika. Stražari postavljeni na izlazu iz grada zaustavljali su gomilu onih koji su pokušavali da odu. Mnogo muškaraca i žena se ubilo. Bilo je, govorilo se, preko sedam hiljada »zaverenika«, čije su vođe, brzo potkazane — jedan iz Falerija, jedan iz Kampanije i dva plebejca — odmah pogubljene. Međutim, represija se toliko širila da ju je trebalo ograničiti: odrubili su glavu samo onima, ali to je bila većina, koji su zaista izvršili užasna dela na koja ih je obavezivala zakletva prilikom posvećenja, a u zatvoru su zadržani oni koji su se samo zavetovali. Prema starom običaju, osuđene žene su vraćene njihovim porodicama ili starateljima da bi bile pogubljene.

Nije se sve svelo na čišćenje Rima. Već na prve vesti, cela Italija je imala povoda za strahovanje. Ubrzo zatim konzuli su svuda razaslali, uz naredbu da se ureže u bronzi i objavi, prepis odluke Senata koja je regulisala za budućnost tu versku materiju i čiji je jedan primerak, onaj o *»ager Teuranus«*, dospeo i do nas. Potpuna podudarnost tog drevnog teksta sa njegovim kratkim sadržajem koji je dao Tit Livije potvrđuje istoričarevu dobru obaveštenost, ako ne i iskrenost ili pronicljivost progonilaca. Odredbe su bile sledeće. Ukida se *»Bacanal«*. Ako neko tvrdi da mu je takvo svetilište neophodno, mora da se obrati gradskom pretoru koji će ga prvo saslušati, a zatim izložiti tu stvar u Senatu, a ovaj će moći o tome da odluči samo ako bude prisutno najmanje sto senatora. Ista je procedura i da bi neki građanin, Latin ili saveznik, mogao da bude *»Bacas«*. Više neće biti muških sveštenika. Više neće biti organizacije niti zajedničke riznice. Više neće biti onih mesta koja opisuju nagomilani glagoli: *inter sed conieura[se neu]e comouoise ueue conspondise neue conpromesise neue fidem inter sed dedise*... Više neće biti tajnog kulta, pa čak ni javnih ili privatnih ceremonija, osim u prisustvu gradskog pretora, ovlašćenog odlukom Senata koju je donelo najmanje sto senatora. Najzad, osim uz dozvolu pretora i Senata,

ceremonijama više neće prisustvovati više od pet osoba, dva muškarca i tri žene... Kurtizana i njen ljubavnik ne samo da su zaštićeni, nego i nagrađeni: ona je zakonitim putem proglašena poštenom ženom, podobnom da se uda za slobodnog čoveka a da ta veza ne ugrozi čast ili položaj njenoga muža; a mladić je dobio veteransku platu, uz dozvolu da služi kako u konjici tako i u pešadiji. Što se tiče drugih doušnika, konzulima je prepuštena odluka da li će oni samo ostati nekažnjeni ili će biti i nagrađeni.

Iz ovoga teksta proizlazi da je pravi zločin ovih nesrećnika bio, po izrazu koji Tit Livije pripisuje doušnici, u tome što su predstavljali *alterum iam propre populum*, i, kako čitamo u Postumijevoj besedi, što su se tajno sastajali dok su se u Rimu mogle održavati samo tri vrste skupova: skupština na koju je ukazivala zastava na Kapitolu, *plebis consilium* o kome su odlučivali tribuni, *contio*, skup koji se održavao na poziv jednog od magistrata. I značajno je to što, kao ishod tako preterane i svirepe strogosti, Senat nije hteo da ukine inkriminisani kult, čak ni u njegovom novom i neobičnom obliku, čak ni sa mešanjem polova, nego je samo hteo da ga ograniči, da ga u svakom slučaju podredi odluci i kontroli vlasti, a iznad svega da spreči »*coniuratio*«, uzajamne i kolektivne zavete. Uz tu ogradu bilo je dopušteno da neko dođe i kaže da *sibei necessu ese Bacanal habere*, ili da neki građanin poželi da bude *Bacas*. Ali je morao da traži dozvolu.

Posle krvavog nasilja koje je zauvek ukaljalo konzulstvo K. Marcija L. f. i S. Postumija L. f., priča o Numinim knjigama, godine 181, liči na prijatnu komediju. No, ona je ipak epizoda iste borbe tradicije protiv novoga. Te godine, kaže Tit Livije (40, 29, 3—14), prilikom iskopavanja u podnožju Janikula, na polju koje je pripadalo državnom sekretaru L. Petiliju[8], radnici su izvadili dva kamena kovčega, duga osam stopa, široka četiri, čiji su poklopci bili zapečaćeni. Natpisi, na grčkom i latinskom, kazivali su da je u jednom sahranjen Numa Pompilije, Pomponov sin, kralj Rimljana, a u drugom knjige tog Nume Pompilija. Vlasnik polja upitao je prijatelje za savet i otvorio oba kovčega. Prvi je bio sasvim prazan, bez traga ljudskog tela. U drugom su se nalazila dva paketa povezana kanapom i premazana smolom, a u svakom je bilo po sedam knjiga koje ne samo da su bile neoštećene, nego su i izgledale sasvim nove. Polovina, napisana na latinskom, govorila je o filozofiji kakva je postojala u ta daleka vremena. Sekretar i njegovi prijatelji pročitaše te uvažene škrabotine sa začuđujućom

[8] Latte, str. 269, n. 2, smatra da je ime sekretara, kod Tita Livija, greška prepisivača. — O tome, videti A. Delatte, »Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa«, BAB. 22, 1936, str. 19—40, i Carcopino, *op. cit.*, str. 185. Obojica smatraju da je u pitanju autentičan poduhvat rimskih Pitagorejaca; tako bi se objasnilo uznemirenje rimskih vlasti: Numine Knjige sadržavale su jednu varijantu *ψυσικὸσ λόγοσ* »delom kosmološka, delom moralna interpretacija religijskih verovanja«, koja, kao što je dokazao A. Delatte, postoji još u pitagorizmu; a neki delovi te *ψ. λ.* »morali su biti u protivrečnosti sa verovanjima povezanim sa fulgurskom i augurskom veštinom i sa zaštitom od čuda« (Delatte, str. 33). Ako većina starih autora (poznatih naročito preko Plinija i svetog Avgustina) govori o pravim pitagorejskim filozofskim raspravama, neki, kao Sempronije Tuditan (Plin. 13, 87), pominju samo Numine verske ukaze u drugom kovčegu.

lakoćom; pokazali su ih drugima i, pošto se vest proširila, gradski pretor K. Petilije poželeo je da ih i sam pročita i pozajmio ih je od njihovog vlasnika. Dva čoveka su bila povezana: upravo je Kvint, dok je bio kvestor, Luciju našao mesto državnog sekretara. Ali, kada je sve pročitao, bio je uveren da je tu bilo stvari koje su mogle da upropaste zvaničnu religiju i obavestio je svoga štićenika da je doneta odluka da se knjige spale; ali da mu ipak, pre nego što to bude izvršeno, dopušta da ih traži pravnim ili nekim drugim putem; da mu najzad zbog toga neće uskratiti svoju naklonost. Sekretar se obratio plebejskim tribunima, koji su stvar prosledili Senatu. Pretor je izjavio da je spreman da se zakune da nije uputno ni čitati ni čuvati te knjige a Senat je doneo odluku da je ta ponuđena zakletva dovoljna, da se knjige što pre spale na komiciju i da se vlasniku plati odšteta koju će odrediti pretor i većina tribuna. Državni sekretar je odbio ponuđenu sumu. Knjige su javno spaljene na komiciju, na vatri koju su zapalile žrtvene sluge.

Tu se naslućuje prilično prljava priča: koristeći to što je njegov zaštitnik postao pretor, Lucije je smatrao da će mu se prevara isplatiti. Kvint je, međutim, bio i dobrodušan i čovek od dužnosti. Ili mu se učinilo da su »Numine knjige« opasne po religiju, ili je jednostavno smatrao da su falsifikati suviše grubi da bi mogli odoleti ispitivanju, tek naredio je da se unište, spasavši tako neopreznog mladića kobne ekspertize, čak mu dajući i nagradu koju je ovaj ipak bio toliko uviđavan da odbije. Događaj bi bio bez značaja da ga nisu pratile dve okolnosti. Prvo razlog koji je naveden za spaljivanje, i neposredno, presudno dejstvo koje je on imao na senatore: iako su ti spisi imali pokriće velikog Numinog imena — istorijat nastanka Rima dobio je, pre najmanje jednog veka, svoj kanonski oblik — samim tim što su sadržavali novine, narušavali su tradiciju, *pleraque dissoluendarum religionum esse*, niko se nije usudio da ih brani, a tribuni su se unapred svrstali uz očekivanu odluku Senata.

Nije ništa manje zanimljivo što se ovaj falsifikat zaklanja iza Nume ne samo kao pontifika, nego i kao filozofa: u sedam knjiga raspravljalo se, na grčkom jeziku, *de disciplina sapientiae*. Tit Livije izgovara veliku reč, da bi je odmah zatim odlučno opovrgao: Valerije Ancijski, prethodnik sa kojim voli da polemiše, rekao je da su knjige koje su pronađene u drugom kovčegu pitagorejske, povinujući se u tom pogledu rasprostranjenom mišljenju da je Numa bio *auditor*, Pitagorin učenik. Ciceron će takođe protestovati, ili će Scipionu pripisati protest protiv te tvrdnje, pokazaće nepodudarnost datuma (*Rep.* 2, 28: *falsum est id totum, neque solum fictum, sed etiam imperite absurdeque fictum*)... Nije vredelo, Numa je za mnoge Rimljane ostao pitagorejski kralj, dragocena i stara veza između Grčke i Rima, između mudrosti i politike. Ali *inueteratus error* svakako je starija od prevare L. Petilija, ili pre, neka oproste mani Cicerona i Tita Livija, nema nikakve greške: pitagorizam je nesumnjivo bio jedna komponenta Numinog tipa već od njegovog nastanka, u vreme kada su mudri učenjaci stvorili vulgatu kraljevske istorije. Ovi elementi su neodvojivi od ličnosti: da bi predstavili u obliku diptiha dva podjednako nužna vida moći, jaku, stvaralačku, ali i strašnu kraljevinu, a zatim i, ne samo versku i pravnu, nego i mudru i umnu kraljevinu, prvi letopisci su povezali sa Romulom sliku grčke tiranije i

Numu pretvorili u filozofa. A, za njih, tadašnja filozofija je mogla biti samo Pitagorina filozofija, koja je doduše bila tvorevina Velike Grčke, ali, preko nje, i Italije, i koja je obrazovanijim Rimljanima bila bliska. »Kada se pojavila italska svest, kaže Karkopino[9], ona je razmišljala na pitagorejski način. Odmah po svome nastanku, pitagorizam je italijanski. Naslednici te veze, Rimljani klasičnog doba, njome se ponose, kada su u prilici, a Ciceron se na nju gordo poziva u slavu svojih sunarodnika (*Amic.* 13; *Sen.* 78: *Pythagoram Pythagoreosque incolas paene nostros*)«. Tako se Katon Cenzor, Rimljanin nad Rimljanima, savremenik afere sa Bahanalijama i prevare L. Petilija, neće libiti da se pred kraj života preobrati: »Što je i sam Katon, kaže isti autor[10], podlegao zarazi, ne treba da nas čudi: između stroge discipline kojom se dičila njegova generacija i asketizma pitagorejaca, postoji neosporna sličnost... Zahvaljujući njoj, oni su bili dobrodošli u snažan i zdrav grad čija su sloga i energija sačuvale nezavisnost Italije i spremale se da joj podare svet«. Sud je pronicljiv i tačan, ali taj duhovni zamah treba pomeriti u ranije razdoblje. Kako podseća sam Karkopino[11], Ciceron nije izmislio ni da je Apije Klaudije Cek, čuveni cenzor iz 312, drugo otelotvorenje ideala rimskog patricijata, napisao pesmu pitagorejske inspiracije. Otprilike u isto vreme, Emilijevci (Mamercini, zatim Mamerci), ponosno se vezuju za pretka »Mamerka« koji je po potrebi poistovećivan sa Mamerkom, Pitagorinim sinom. Za vreme samnitskih ratova početkom III veka, na Forumu je podignut kip toga filozofa kao onoga koji je *sapientissimus* među Grcima (pored kipa Alkibijada, za koga se kaže da je *fortissimus*). Najzad, Enijevi *Annales* započinjali su prepričavanjem jednog sna u kome je trijumfovala metempsihoza. Ne treba dakle svrstavati među novitete III veka na izmaku tu »naturalizaciju« pitagorizma, tu prirodnu sklonost rimskih intelektualaca prema filozofiji koja se pozivala na Pitagorino ime.

Treba precizirati: intelektualci, filozofija. Naime, samo je u okviru tog društvenog područja i te uzvišene oblasti spajanje bilo mogućno, i događaj iz 181. to jasno potvrđuje. Sve dok pitagorizam nagoveštava određeni tip života, preporučuje bezopasne običaje kao što je vegetarijanska ishrana ili pruža utehu za drugačiji svet koji Rim, prepušten sebi, nije umeo ni da naseli ni da oživi, on je dobrodošao i Numa na opšte zadovoljstvo propoveda pitagorejsku filozofiju, kao što oni najsmeliji pretvaraju Pitagoru u rimskog građanina (Plut. *Num.* 8, 11). Ali, ako počne da proizvodi spise kao što su oni čije je uništenje 213. godine spaslo grad; ako, nekoliko godina posle afere sa Bahanalijama, rizikuje da, nekim senzacionalnim otkrićem, podstakne uzbuđenje i pobožnost gomile, Numa odmah biva vraćen na svoje mesto, u *Annales*. Na to se svode izgledi onoga što se zbilo 181. Ne čini se da je spaljivanje lažnih knjiga drugoga kralja »simptom potajnog delovanja kome se prepuštala, u gradu, pitagorejska misao i strahova koje je njeno širenje izazivalo kod vlasti«. Podstrek prevejanog državnog sekretara bio je sasvim ličan. Vek ili vek i po kasnije, pitagorejci će možda obrazovati

[9] *Op. cit.*, str. 161—162.
[10] *Ibid.*, str. 186.
[11] *Ibid.*, str. 183—184.

kapele. U to vreme oni nisu mešali rodove, i njihova verska praksa nije bila zaražena mudrim sanjarijama.

Do ozbiljnijih intervencija došlo je tokom toga veka. Posle Karneada, filozofi[12], »Haldejci«, astrolozi i vračevi, žustro su proterani. Već je Katon (*Ager.* 5) ukazao na opasnost koju su oni predstavljali: među dužnostima koje propisuje seoskom nadzorniku, dve se tiču religije i obe ograničavaju delovanje te ličnosti, jedna u rimskim obredima (*rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*), druga povodom stranih noviteta (*haruspicem augurem hariolum chaldaeum ne quem consuluisse uelit*). Doduše, škrti i strogi Katon, kako se čini, u tim iskušenjima vidi pre svega priliku za nepotrebne troškove. Može se smatrati da su 139. godine, uprkos Kotonima, *Chaldaei* imali velikog uspeha u celoj Italiji, jer im je te godine strani pretor naredio da za deset dana napuste Rim i Italiju: svojim neistinitim tumačenjem zvezda, kaže Valerije Maksim (I, 3, 3), oni su rastužili neuke i slabe duhove i zaradili mnogo novca. Isti pretor oterao je i druge strance koji su, pod izgovorom da poštuju Jupitera Sabazija, pokušavali da iskvare Rimljane.

[12] Sa jednog posebnog, ali značajnog stanovišta, W. Capelle, »Griechische Ethik und Römischer Imperialismus«, *Klio*, 25, 1932, str. 86—113.

XI

GRAĐANSKI RATOVI I RELIGIJA

U veku koji je usledio posle drugog punskog rata Rim je zauzeo ogromne zemlje. Ali to je duboko i trajno iskvarilo rimsku Republiku, rimsku tradiciju. Ovde treba upotrebiti reč raspad. Plodonosni raspad, pošto konačno vodi Avgustovoj obnovi i izgradnji za vreme careva. Stravičan raspad, pošto pre svega priprema najmračnije razdoblje koje je Rim preživeo, razdoblje verskih ratova.

Uzroci i oblici te »dekadencije« dobro su poznati. U dodiru sa Istokom, kvare se vojskovođe, legionari. Bogatstva, plen i darovi, koji zapljuskuju Rim, toliko zlato koje iznenada obasipa društvo koje nema ni industriju ni trgovinu nanosi štetu privredi, običajima, društvenim odnosima. Nekoliko cenzora, a pre svega Katon, uporno se bore protiv zla, uklanjajući senatore, namećući zakone protiv raskoši. Ali zlo je već svuda, a pre svega među plemstvom. Cenzor Lepid, prvosveštenik, prvi u Senatu, hoće da izgradi u Teracini branu koja će štititi zemljište od poplave: za to koristi novac iz državne blagajne. U Iliriji, jedan opunomoćenik Senata prodaje svoje usluge kralju i daje povoljan izveštaj o njemu. U Španiji, Metel očekuje slavan i uspešan rat; biva opozvan; tada uništava hranu, ubija slonove, raspušta vojsku. Ubrzo zatim numidski kralj Jugurta, pozvan u Rim da položi račune o svome ponašanju, tamo će se bez straha pojaviti: pošto je potkupio poslanike, znao je da može da potkupi i jednog tribuna, koji će mu u pravi čas zabraniti da govori; a kada se bude pojavio, pripisaće mu se čuvene reči: »Gradu na prodaji! Fali ti samo kupac!«.

Unutrašnja kriza koja se pripremala za vreme Hanibalovog prisustva u Italiji brzo je sazrela, i više nego sazrela. Rim je, kako će reći Katilina, telo bez glave, glava bez tela: s jedne strane, neizmerna gomila siromašnih; s druge strane, mali broj porodica, kako plebejskih tako i patricijskih, u čijim su rukama ogromna bogatstva. Srednja klasa, osnovni sastav nekadašnjih legija, više ne postoji. Suprotnost nije između patricija i plebejaca, nego između bogatih i siromašnih, između bogataša i proletera. Proleteri je prava reč, u rimskom značenju: to ime dobijaju oni koji doprinose životu *civitatis*

samo preko svoje dece, *prolis progenie*, i rimski zakon ih je isključivao iz vojske, pošto nisu imali imovinu koju bi branili i pošto bi tuđu imovinu loše branili (Gell. 16, 10; Paul. str. 333 L^2). Stoga Rimu nedostaju vojnici i on neće oklevati, sa Marijem (107), da redovno regrutuje proletere, pa čak i *capite censi* kao što su bili Italici.

Italici, i vernici i pokajnici, opkoljavaju grad, prodiru u njega i učestvuju u opštoj bedi: njihovi posedi su ogromne *latifundia* koje drži nekoliko hiljada ljudi. Daleka osvajanja nisu im donela koristi, ali ona nisu okončana. Stoga oni uvek nastoje da dobiju zvanje građanina koje im se uskraćuje kao i pre; priželjkuju ga ne samo zbog počasti, nego i u nadi, u varljivoj nadi da će učestvovati u podeli plena.

Robovi ne predstavljaju ništa u društvu onakvom kako ono samo sebe zamišlja. Ali, u konkretnom pogledu, oni su sada u zastrašujućem broju. Mnogi pobednički ratovi prezasitili su Italiju. Krupni posednici više ne koriste slobodne radnike: sa svojim besplatnim radom, robovi su dovoljni za sve. Oni su svuda i, čak i kada su mirni, svuda predstavljaju silu. Vođe koje se otimaju oko Rima traže podršku: za borbu u kojoj je poražen Gaj Grah, njegov protivnik, konzul Optim, naoružava robove pored senatora i vitezova i sa njima zauzima Kapitol, dok Gaj i bivši konzul Fulvije, koji se povlače u Dijanin hram na Aventinu, usput oslobađaju robove.

Od robova postaju oslobođenici, čiji broj raste i koji ubrzo postaju značajan deo rimskog naroda: kako od njih očekivati dobro poznavanje predanja, istinsku privrženost starim običajima?

U tom političkom i društvenom previranju, javna religija je mirna: nastavlja se rutina starih kultova, a stvara se i nekoliko novih kultova, prema tradicionalnim postupcima[1]: kada je Hanibal zapretio Rimu, religija je bila delotvorna, okrepljujuća. S druge strane, Istok, Grčka postaće ili su već postali rimske zemlje; tamo odlaze gomile građana, dignute glave, vojnici, činovnici, trgovci, a među onim Rimljanima koji ostaju ili se rađaju u Rimu, ubrzano se pronose verovanja, običaji, sumnje. Satiričar Lucilije, srećni vitez, prijatelj Scipiona Afrikanca Mlađeg, Pompejev stric, žigoše poroke, pohlepu, nemar skorojevića, ali sa bogovima postupa sa začuđujućom prisnošću, predstavlja dvanaest velikih bogova kako većaju i rugaju se onima koji ih zovu »*pater*«; Neptunu, koji se zapetljao u raspravu, stavlja u usta izjavu da se tu ne bi snašao ni sam Karnead, kada bi mu Ork vratio slobodu. Na drugom mestu, on pripoveda u stihovima najčistiju grčku mitologiju, povezuje *Tizifonu* sa *Eumenidum sanctissima Erinys*, prikazuje Sizifa kako se znoji valjajući svoj kamen, baš kao što svoj latinski začinjava grčkim glagolima, imenicama, rečenicama. A uz to je ipak tradicionalist, vezan za

[1] Treba isto tako imati na umu da je političko preplavljivalo, kvarilo, potiskivalo versko. Dva dobra primera u: J. Bleicken, »Kollisionen zwischen *Sacrum* und *Publicum*, eine Studie zum Verfall der altrömischen Religion«, *Hermes* 85, 1957, str. 446—480 (I. Die Provokationsprozesse gegen den Oberpontifex; 2. Die Obnuntiatio); vid. i R. Guenther, »Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.«, *Klio* 42, 1964, str. 209—297 (politička upotreba čuda u klasnoj borbi; Sulina upotreba Venere, Antonijeva Dionisa, Oktavijeva Apolona — ova poslednja je našla svoj glavni književni izraz u četvrtoj Vergilijevoj Eklogi i u *Carmen Saeculare*).

aristokratiju. Koliko su samo bili slobodni, koliko smeli novi ljudi, ljudi koji su se upravo stvarali!

Stoga bi bilo uzaludno ako bismo nastojali da sistematski analiziramo verski život toga vremena, da u njemu tražimo pravilan razvoj, dugoročne namere, pošto nema plana. Ostavljajući po strani rutinu starih kultova, verska istorija Rima tada se meša sa njegovom političkom istorijom ili sa biografijom nekoliko značajnih pojedinaca: prema gibanjima političkih stranaka, prema nadahnućima ili potrebama ambicioznih ljudi, nastaju reforme ili nove tvorevine, jedan kult opada, drugi se uzdiže. Do velike reorganizacije, obnove koju će izvršiti Avgust, »rimska religija« je manje nego ikada predmet posebnog izučavanja. Ovde ćemo samo ukratko ukazati na ono što je ona bila tokom poslednjeg republikanskog veka, a pre svega utvrditi neka odsustva.

Gibanja koja su, tokom više od sto godina, dovodila do unutrašnjih protivrečnosti u Rimu i u rimskom carstvu bila su, u celini, jalova u verskom pogledu. Pobune robova, koje su u više navrata poprimile oblik velikih ratova, nisu imale nikakvu ni versku ni filozofsku podlogu. Kako bi i moglo biti drugačije? Od Galije do Irana, od mavarske zemlje do tračkih granica, sa svih strana su navirale horde robova koje su držali krupni posednici: oko koga božanstva, oko kakve nade bi se one mogle složiti?[2] Jednostavno, ugled onih koji su njima zapovedali često bi porastao zahvaljujući spretnim mahinacijama, glasinama o božanskoj zaštiti, koje bi možda i doprinele stvaranju nekog kulta da je poduhvat uspeo, ali koje se nisu održale. Prvi je Sirijac Eun, rob sa Sicilije, za kratko vreme sakupio veliku vojsku i potisnuo mnoge legije (133); glas o njegovim uspesima podstakao je gomile robova u celome Carstvu, oni su se pobunili na Delosu, u Antici, u Kampaniji, u samome Laciju. Pa ipak, njegov verski doprinos svodi se na ovo: opšteći u snovima sa bogovima, on je prorekao da će biti kralj — u stvari, sebe je prozvao kraljem Antiohom — i svoje predskazanje je potkrepio jednom vašarskom podvalom; skrivajući u ustima orah napunjen zapaljenim sumporom, izbacivao je plamen... (Diod. Sic. 34, 2, 5—7). Trećinu veka kasnije, jedan od predvodnika pobune sicilijanskih robova koja je trajala tri godine bio je Sicilijanac Atenion; on je bio poznat po svome poznavanju astromantike (*ibid.*, 36, 5, I)[3]. Trideset godina kasnije, najveći prokletnik na zemljinoj kugli, Tračanin Spartak (73—71), dugovao je doduše svoju moć i svojim sposobnostima, ali nisu mu smetali ni bahovski talenti njegove žene.

[2] F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom.* I, *Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit.*, Mainz, 1957, 7, str. 182 (=556): »Der Spartacus-Aufstand hatte keine philosophischen oder religiösen Voraussetzungen, ebenso wening wie der des Eunus aus Henna«. Autor ukazuje na suprotno mišljenje koje izražava J. Vogt, *Structur der antiken Sklavenkriege, ibid.*, 1957, I, str. 27—39. Bömerova studija se nastavlja, *ibid.*, II (1960, I), III (1961, 4), IV (1963, 10).

[3] Atenionov šef, Salvije, koji je uspeo da uspostavi pravu kraljevinu, hteo je, izgleda, da probudi partikularističko versko osećanje Sicilijanaca, svojih »podanika«, obasipajući spektakularnim počastima »Heroes Palici«, Diod. Sic. 37, 7, I. O religijama toga ostrva, vid. E. Manni, *Sicilia pagana*, 1963, ali je još uvek dragocena i studija: E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, 1911.

Suvišno je pitati se šta bi se dogodilo sa mišlju starog sveta da su ti napadi besa uspevali: oni nisu mogli uspeti. Moderni teoretičari klasne borbe s pravom su poštovali Spartaka, ako ne i njegove prethodnike, kao slavnog pretka. Ali još nije bio došao pravi trenutak i neće pobuna uništiti ovaj drevni oblik eksploatacije čoveka po čoveku.

Saveznički rat (91—88), to jest rat koji je vodilo osam naroda južne Italije na čelu sa Maržanima da bi dobili rimsko građansko pravo, nije u sebi nosio klice verske novine. Čak se više i ne pominju, iako su u njima učestvovali i Samnićani, čuveni vojnički kultovi u vreme Kaudijskog klanca, *legio linteata* i strašne ceremonije posvećenja po kojima je ona bila poznata: Rimljanima su Italici suprotstavili vojsku i običaje koji su bili sasvim rimski. Sada je to prava bratoubilačka borba. U borbenom zanosu, hteli su da sruše Rim i da zauzmu njegovo mesto tako što će ga podražavati i na novcu je predstavljen sabelski bik kako ubija lavicu, ali u početku, pre nego što je prolivena krv, dva »italska« konzula ipak su učinila poslednji i uzaludan pokušaj kod rimskog Senata, a na kraju, kada je, zahvaljujući zakonima Julijevaca i Plaucija-Papirija, Rim, već na pragu pobede, mudro popustio ne odajući svoju slabost, loše uspomene brzo su zaboravljene: dobivši građansko pravo, Italici su bili spremni da učestvuju u onome što će biti sudbina Rima, građanskom ratu.

Posle braće Grah, sa Marijem, počinje vreme tih velikih nemira: nameću se razne ličnosti, obično još od mladosti, i vladaju, zatim pre ili kasnije popuštaju pod napadima nekog suparnika. Te svađe, u koje su Italija a ponekad i ceo svet, hteli-nehteli, bili umešani, najavljuju najteže trenutke Carstva. One užasno skupo staju samo biće Rima, Italije, provincija[4]. Flor beleži (2, 9, 22) da su Marijeve pristalice opustošile Kampaniju i Etruriju mnogo strašnije nego Hanibal i Pir. Prema Dionu Kasiju (*frag.* 105, 8), pokolj koji je izvršen po Sulinom naređenju 82. bio je pogubniji i suroviji nego Mitridatov pokolj Rimljana u Maloj Aziji, i još je Tit Livije, sudeći po sadržaju 88. knjige, prikazao Sulu kako »ispunjava ubistvima celu Italiju«. Ova okrutnost svojstvena bratoubilačkim ratovima biće opšte mesto polemičara: *plus paene bella ciuilia quam hostis mucro consumpsit...* (Hier. *Epist.* 60, 7). Progoni su naravno prvo ciljali na ugledne ljude i Rim je tako izgubio mnogo povoljnih prilika. Ali i oni sami, gotovo bez izuzetka, u nekoj vrsti zaraze, prihvatali su novi zakon: »Sve se zbiva, kaže Ž. Baje[5]; kao da je divljaštvo građanskih ratova vratilo duhove, čak i one najobrazovanije, gotovo preistorijskim oblicima mišljenja: kobni ratnički poziv, uzajamno prolivanje krvi«. Jedan primer. Na Marijevoj sahrani (januar 86), po naređenju G. Flavija Fimbrije, zaklan je K. Mucije Scevola, vrhovni sveštе-

[4] P. Jal, »Remarques sur la cruauté à Rome pendant les guerres civiles«, LH. 20, 1961, str. 475—501; »La guerre civile à Rome (de Sylla à Vespasien), facteur de vie morale?«, *ibid.* 21, 1962, str. 399—434; »Les dieux et les guerres civiles«, REL. 40, 1962, str. 170—200. To su odlomci celovite studije koja je prvo bila najavljena pod naslovom: »La notion de guerre civile«, a koja se pojavila 1963: *La guerre civile à Rome, étude littéraire et morale*. Vid. i A. N. Scherwin-White, »Violence in Roman politics«, JRS 46, 1956, str. 1—9.

[5] »Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains«, *Année Sociologique*, 1951, str. 35—89 (= *Croyances*, str. 130—176); navedeni redovi su na str. 76.

nik, okrivljen zbog umerenosti. Muncije je pao, ali nije umro. Fimbija je tada hteo da ga optuži pred narodom i, pošto su ga pitali kakav će zločin pripisati tome čoveku koga svi poštuju *pro sanctitate morum*, on je odgovorio: — »Optužiću ga što mu se bodež nije zario dovoljno duboko!« (Val. Max. 9, 11, 2).

Kakvog su odjeka, u verskoj ideologiji, mogli imati tako surovi prizori? U Grčkoj se nesumnjivo nametnula ideja o fatalnosti, o jednom od onih praroditeljskih grehova čija se senka i ispaštanje provlači, kao u Argu ili Tebi, iz naraštaja u naraštaj. »Istorija« porekla pružala je polaznu tačku: zar Rim nije bio rođen u krvi Rema, koga je ubio njegov brat ili neko drugi po bratovljevom naređenju?... Ovo rasprostranjeno gledište uvešće, istraživaće pesnici velikog veka: u trenutku kada su ponovo započinjala neprijateljstva između trijumvira i Seksta Pompeja, Horacije, još mlad, napisao je pesmu koja je, u zbirci *Epoda*, sedma po redu; treba je navesti u celini:

> Kuda srljate, zlikovci? Zašto su u vašim rukama mačevi koji su bili vraćeni u korice? Zar se premalo latinske krvi izlilo na polja, na Neptuna, i to ne zato da bi Rimljanin spalio gorde tvrđave surevnjive Kartagine, niti da bi još slobodan Bretonac sišao, u lancima, Svetim putem, — nego zato da bi, po želji Parćana, taj Grad stradao od sopstvene ruke? Nikada vukovi i divlji lavovi nisu tako postupali, osim protiv drugih vrsta. Da li vas vuče slepo ludilo, ili neka sila koja je jača od vas, — ili pak neki greh? Odgovorite... Oni ćute, lice im postaje bledo kao krpa, njihove zaprepašćene duše su skamenjene. Istina je dakle: Rimljane vodi okrutna sudbina, zločinačko ubistvo Brata, od kako se na zemlju prolila nevina Remova krv da bi donela nesreću njegovim sinovcima...

Za vreme Avgusta, zvanična propaganda vratiće se toj temi: vladareva zasluga je u tome što je izmirio Rimljanina sa Rimljaninom, — *Remo cum fratre Quirinus*[6]. Ali to je samo lepa književnost: to se ne odnosi na religiju i ta ideja o naslednom prokletstvu bila je suviše tuđa rimskoj misli da bi se u poznom trenutku u njoj odomaćila[7]. Uostalom, mit je već odavno bio stvoren: odgovoran ili ne za bratovljevu smrt, Romul je skinuo ljagu prirediviši nekoliko svečanih obreda i, po nekima, stavljajući kraj sebe praznu stolicu kad god je delovao kao kralj[8].

Verski ratovi koji su se produžavali, *bella impia*, ne samo da nisu pružili versko tumačenje koje bi bilo spojivo sa činjenicama iz predanja i koje bi ove obogatilo, nego su čak doprineli slabljenju tradicije i podrivanju samog verovanja u bogove. Oni su sve u svemu imali suprotno dejstvo od pobeda nad spoljašnjim neprijateljem, a pre svega nad Hanibalom. Ako je

---

[6] Gore, str. 268—273.

[7] Drugačije mišljenje u: H. Wagenvoort, »The crime of fratricide (Hor. *Epod.* 7, 18), the figure of Romulus Quirinus in the political struggle of the Ist. Centry B. C.«, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, 1956, str. 169—183. R. Schilling je podvukao trud koji ulaže Ovidije, na primer, da Romula oslobodi krivice, »Romulus l'élu et Rémus le réprouvé«, REL. 38, 1960, str. 182—199 (ali sumnjam da Ov. F. 2, 361—380, želi da prikaže Remov greh ili svetogrđe).

[8] U hrišćanskoj polemici, to će čak biti argument protiv paganskih bogova: oni nisu kaznili Romulovo bratoubistvo, kao ni greh njegove majke (Aug. *Ciu. D.* 3, 5 i 6).

jedinstveni Rim koji je osvojio svet bio živi dokaz postojanja i predusretljivosti bogova, pocepani Rim, Rim koji je postao ulog nečovečnih ljudi ili bezobzirnih stranačkih pristalica dokazivao je ili nepostojanje bogova, ili njihovu ravnodušnost, njihovu zlobu. Boginja Mens opirala se nepromišljenosti plebejskog konzula i porazu kod Kane, ali je skandalozna istorija Konkordijinog hrama morala narušiti ugled starog sistema personifikovanih apstrakcija. *Felicitas* jednoga Sule, naklonost bogova koja ga je, kako se činilo, pratila čak i na kraju života, morali su baciti u očajanje, uznemiriti neizmernu gomilu njihovih žrtava. Kako objasniti što su, u narednom pokoljenju, oni najčestitiji, branioci Republike, poraženi i naterani na samoubistvo? Mnogo pre čuvenog Lukanovog stiha (I, 128):

uictrix causa deis placuit sed uicta Catoni,

posmatrači tih tužnih rasprava morali su se navići da odmeravaju ponašanje bogova i moralnu vrednost nekih ljudi[9]. Sigurnije nego kritika filozofa, takva poređenja uništavaju religiju. Epikur, *Graius homo*, suočio se sa božanskim utvarama sa hrabrošću samo na rečima; stoičar Katon pretpostavljao je čin, i to koji čin! Biće potrebno ništa manje nego jedna druga izvesnost, izvesnost blagodeti Avgustovog mira, da bi se ispravilo to nepoštovanje bogova: prosvećeni duhovi tada će shvatiti da su i sami ratovi imali blagotvornu ulogu i da su pripremili povratak zlatnog doba. Ali zlo je učinjeno. Naslednici dvaju pokoljenja ranjenih duhova i savesti neće pronaći čvrstu veru velikih predaka i neće se uzbuđivati zbog Restauracije, koja će biti delo antikvara i obrazovanih ljudi.

Najzanimljivije je i nesumnjivo najkorisnije, pošto Rim već tada postaje ulog niza tvrdih stranaka, posmatrati, u njihovim običajima i njihovim verskim planovima — koji ponekad najavljuju planove careva —, nekolicinu od tih ljudi koji se sukobljavaju, Marija i Sulu, Pompeja i neobičnog Cezara.

Rođen od nepoznatih i siromašnih roditelja u okolini Arpina, došavši kasno u Rim, Marije je živeo prostim i umerenim životom starih Rimljana. Prezirao je grčku književnost i smatrao je da je smešno učiti jezik ropske zemlje. Političke ambicije tog hrabrog i veštog vojnika bile su, kažu, podstaknute jednom neopreznom izjavom Scipiona, pod čijim je zapovedništvom prvi put ratovao za vreme opsade Numancije. Kao što se događa onima koji se bave politikom iako za nju nisu stvoreni, bio je nespretan, a zatim i besan i okrutan. Što se tiče religije, on je nesumnjivo dobar primer onoga što je ona bila u provincijskim gradovima krajem drugoga veka: sujeverje, oduševljavanje svim oblicima vračanja, verovanje u predskazanja, uz njihovo ponekad lukavo korišćenje. Marije nije osnovao ništa značajno i nije poznat neki njegov poseban kult, ali je njegov život ispunjen igrama sa znamenjem prema kome ga je on usmeravao, obično uspešno, i o kome je rado pričao, tako da se ponekad naslućivalo da je više prepreden nego

---

[9] P. Jal, »Sur les conséquences des guerres civiles à Rome«, REL. 39, 1961, str. 51—52 (sa rezimeom diskusije).

lakoveran. Utvrdićemo koliki je bio duhovni pad ako, sa velikim prizorima iz Hanibalovog vremena, kada je snaga kompenzirala, oplemenjivala naivnost, uporedimo stranice na kojima Plutarh opisuje Rim i Marijev tabor uoči velike bitke protiv Tevtonaca. Vojnicima koji s nestrpljenjem očekuju bitku i koje on zadržava, avanturista koji je postao njihov zapovednik ne otkriva svoj pravi razlog, ne kaže da se plaši njihove panike pred tako neobičnim neprijateljem (Plut. *Mar.* 17, 1—10):

Zaveden njihovim žalopojkama, Marije ih je međutim umirivao uveravajući ih da nikako nije nepoverljiv prema njima, nego da, sledeći neka proročanstva, očekuje trenutak i mesto koji će mu obezbediti pobedu. Sa sobom je svuda vodio jednu Sirijku, po imenu Marta, koja je, izgleda, umela da vrača. Ta žena je prvo htela da otkrije svoja proročanstva Senatu, ali je odbijena. Tada se obratila ženama i dokazala svoje umeće; uspela je naime da ubedi Marijevu ženu kada joj je, jednoga dana, sedeći kraj njenih nogu za vreme gladijatorske borbe, unapred označila pobednika. Marijeva žena je odmah posla svome mužu, koji joj se divio i koji ju je gotovo uvek vodio u svojoj pratnji, u nosiljci iz koje je izlazila prilikom žrtvenih obreda, odevena u dvodelnu ružičastu haljinu povezanu kopčana, držeći u ruci koplje obavijeno trakama i vencima cveća. Ova scena u mnogima je izazvala sumnju oko toga da li je Marije, pokazujući tako tu ženu, stvarno verovao u njenu vidovitost ili se samo pretvarao kako bi je iskoristio. Aleksandar iz Minda, s druge strane, priča veoma zanimljivu priču o kragujima. Dve takve ptice, kaže on, redovno su se pojavljivale u Marijevoj vojsci pre njegovih pobeda; pratile su je i mogle su se prepoznati po metalnim ogrlicama koje su im stavili vojnici koji su ih hvatali, a zatim puštali. Od tada su prepoznavale te vojnike i, činilo se, pozdravljale ih svojim kreštanjem; vojnici su im se, sa svoje strane, radovali, kada bi ih ugledali, kao vesnicima pobede. U to vreme se dogodilo više čuda, od kojih većina nije imala ničeg neobičnog. Ali u dva italska grada, Ameriji i Tuderu, čulo se da su se u toku noći, na nebu, pojavila zapaljena koplja, štitovi koji su prvo bili odvojeni, a zatim su se izmešali, predstavljajući položaje i pokrete dveju vojski u bici, i da su na kraju, pošto su jedni popustili, a drugi pošli za njima, svi krenuli na zapad. U isto vreme u Pesinunt je stigao Batako, sveštenik Magne Mater, koji je izjavio da mu je boginja navestila, iz svoga svetilišta, da će pobeda u predstojećem ratu pripasti Rimljanima. Senat prihvati to otkriće i naredi da se boginji podigne hram. Batako je hteo da se pojavi pred narodom i javi mu tu vest, ali ga je u tome sprečio A. Pompej, koji ga je nazvao šarlatanom i sramno oterao sa govornice. Upravo je to nasilje dalo verodostojnost rečima stranca; jer, tek što se vratio kući sa skupštine, tribuna uhvati tako jaka groznica da on od nje posle sedam dana umre: tu činjenicu je uočio ceo grad.

Senat, koji gotovo da više i nema značaja, barem ostaje, uglavnom, veran verskoj tradiciji. Odbija da pusti na sednicu istočnjačku Sibilu. Kada čuje za neko proročanstvo Magne Mater koje može da umiri strahovanja naroda, prihvata ga bez istrage i naređuje da se podigne hram. Iako to Plutarh ne kaže, može se smatrati da je, pre nego što će doneti ovu odluku, upitao za savet *decemuiri sacris faciundis*. Ali u svemu ostalom, kakav pad! Samo prisustvo te vračare u Rimu, njeno smelo obraćanje Senatu, trpeljivost gradske policije, a naročito način na koji sa njom postupa Marije, bio on iskren ili ne, za vreme svog četvrtog konzulata, predstavljaju sablazan: može li se taj zvučni pribor zamisliti u prtljagu jednog Fabija, jednog Scipiona?

Uplitanje sveštenika iz Pesinunta, koji je verovatno došao u Rim iz drugih razloga i koji je iskoristio priliku da se dodvori gospodarima sveta, orijentalna je crta, ali, bio on varalica ili ne, kakva smelost govoriti u narodnoj skupštini! A od strane tribuna, kakav izraz nepoštovanja odbaciti tako, na uvredljiv način, proročanstvo koje je Senat prihvatio! Postoje i drugi primeri tog kvarenja verskih običaja: posle poraza Tevtonaca i Cimbra, u svojoj radosti, Rimljani su počeli da priređuju, u okviru porodice, libacije »i bogovima i Mariju u isto vreme« (Plut. *Mar.* 27, 8)[10].

L. Kornelije Sula[11] je drugačijeg porekla i drugog kova. Njegova porodica pripadala je najautentičnijem patricijatu, ali je bio siromašan u mladosti, koju je uostalom proveo uživajući, voleći dečake i žene, a iz siromaštva su ga izvukla dva nasledstva koja su prispela u pravi čas: nasledstvo veoma bogate kurtizane u kojoj je probudio strast; nasledstvo maćehe koja ga je mazila kao rođenog sina.

Njegova karijera započela je u Africi, pod Marijem, čiji je kvestor bio. Vešta nagodba kojom je dobio Jugurtu ulivala mu je najveće nade. Laskajući jednima, potkupljujući druge, bez obzira ali ne i bez otmenosti, brzo je postao pretor, a zatim je sledilo i ostalo sve do vrha, kao što je poznato.

Religija ovog »promašenog vladara« složenija je, promišljenija, od Marijeve religije. Kao i on — možda je to bilo i najpostojanije u religioznosti toga vremena, — čvrsto veruje u proročanstva, snove, znake koji su njemu lično upućeni, i na najbolji način ih koristi za svoju slavu.

U *Komentarima*, kaže Plutarh (*Syll.* 6, 8—10), on savetuje Lukulu, kome su oni posvećeni, da smatra da je najpouzdanije ono što mu bogovi budu otkrili u snu tokom noći. Priča mu kako se, kada je sa rimskom vojskom poslat u Saveznički rat, u zemlji blizu Lavernija otvorila velika rupa; kako je, iz toga otvora, izbila velika vatra, čiji se svetlucavi plamen digao ka nebu; i kako su proroci izjavili da će jedan hrabar čovek, neobične lepote i obdaren apsolutnom moći, osloboditi Rim tadašnjih nevolja. Tvrdio je da je taj čovek on sam, pošto je imao tu izuzetno lepu crtu da mu kosa bude žuta kao zlato, i pošto je mogao bez lažnog stida sebi da pripiše hrabrost posle tolikih velikih podviga.

U odsudnom trenutku u svojoj karijeri, dok iz Nole ide prema Rimu na čelu šest legija, okleva. Prvo prinosi žrtvu koja mu obezbeđuje uspeh, ali se odlučuje tek na navaljivanje krvave kapadokijske boginje Ma, koja mu se javlja u snu (Plut. *Syll.* 9, 5—7). Tokom celog života, on se tako upravlja prema najpouzdanijim predskazanjima. Čak i pred samu smrt, oslanjajući se na jedan proročki san, ubrzao je svoje poslove i još je naredio da se zadavi jedan nepouzdani kvestor (*ibid.* 37, 1—4). Isto tako se pokoravao i starim ritualnim pravilima i nema razloga da se smatra da je to činio bez vere, iako je čak i to koristio za propagandu:

---

[10] Drugačiju, povoljniju svetlost na Marijevu religioznost, versku politiku, baca J. C. Richard, »La Victoire de Marius«. MEFR. 77, 1965, str. 69—86.

[11] O Suli, J. Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée*, 1931.

Sula je, kaže još Plutarh (35, 1—4), posvetio Herkulu desetinu svoga imanja i, tom prilikom, priredio je narodu veličanstvene gozbe. Bilo je takvo obilje hrane da su svakoga dana ostaci u velikim količinama bacani u Tibar, i pilo se vino staro četrdeset i više godina. Usred tih uživanja, koja su trajala više dana, umrla je njegova žena Metela. Za vreme njene bolesti, sveštenici su zabranili Suli da je vida i da pogrebom kalja kuću. Stoga joj on posla dokument o razvodu i naredi da je prenesu, još živu, u drugu kuću. Ako je ovaj zakon sujeverno poštovao, prekršio je drugi koji je sam doneo da bi ograničio troškove sahrane i ni malo nije štedeo kada je bila u pitanju Metelina...

Ali Sula je imao viši cilj. On je mudro shvatio kakvu korist lična vlast može da izvuče bilo iz najstarije verske tradicije, bilo iz novina koje su mnogo obećavale. Karkopino je pokazao[12] kakvom je stalnom politikom uspeo da postane isključivi vlasnik auspicija, ne običnih auspicija, svojstvenih konzulima ili tribunima, koje su upućeni političari mogli jedne drugima da suprotstave, nego, u neku ruku, apsolutnih auspicija: još 86, njegovi *aurei*, noseći sliku kukastog štapa, označavaju ga kao poglavara augura poput Romula; vrativši se sa Istoka, on postiže da mu Senat da augursko dostojanstvo; godine 82, Valerijev zakon mu omogućava da izmeni onu značajnu stvar, sasvim podređenu uticaju auspicija, koju predstavlja *pomerium*; godinu dana kasnije, zakon o upravljanju provincijama lišava guvernere svakog ličnog prava na auspicije. »To je značilo, kaže Karkopino, izjaviti, koristeći rečnik tradicionalne verske službe, da će svet imati samo jednog legitimnog poglavara, zato što na celom svetu postoji samo jedan neosporni tumač volje bogova, kojoj je, oduvek, rimska država bila prepuštena«. Posle Cezara, Oktavije će se inspirisati tim produbljenim gledištem i, u koncentraciji vlasti iz koje će nastati *princeps*, neće zaboraviti da zapleni auspicije. Nije slučajno ni to što je Sula isprobao, uveo dva kulta koja su doprinela verskom dostojanstvu i originalnosti Carstva, Apolonov i Venerin (Plut. *Syll.* 29, 10):

Sula je, kažu, imao jednu zlatnu Apolonovu figuricu koja je poticala iz Delfa i koju je nosio na grudima na dan bitke; tom prilikom [za vreme odlučujuće bitke na Kolinskim vratima, godine 82], on ju je poljubio upućujući joj sledeće reči: »Apolone Pitijski, pošto si obasipao počastima i slavom srećnog Kornelija Sulu u tolikim bitkama, zar ćeš da ga srušiš baš na onim vratima u njegovoj domovini pred koja si ga doveo i zar ćeš dopustiti da sramno pogine sa svojim sugrađanima?«

Bilo je dakle potrebno ništa manje nego čudo pa da se toga dana ne okonča Sulin život. Ali toga Romula tada nije spasao Jupiter Stator, nego Apolon, i to Apolon Pitijski.

Ovom razmetljivom kultu često se suprotstavlja ono što svakako treba nazvati besramnim pljačkanjem delfijske riznice, iz koje je i poticala figurica fetiš. Sula je tada izazivao rat protiv Atine, koja je bila u rukama tiranina Aristiona.

[12] *Op. cit.*, str. 88—93.

Pošto je taj rat skupo koštao, kaže Plutarh (12, 4—7), on je nasrnuo na nepovredive riznice hramova i odneo iz Epidaura i Olimpije najlepše i najbogatije žrtvene darove. Napisao je amfiktionima, u Delfima, da će najbolje biti da mu pošalju blago toga boga, da će ono biti sigurnije u njegovim rukama, dodajući da će im, ako bude primoran da se njime posluži, dati naknadu u istoj vrednosti posle rata. Poslao im je jednog svog prijatelja Fokejanina, po imenu Kafis, sa naređenjem da izmeri svaki predmet. Stigavši u Delfe, Kafis ne smede da dira u te svete predmete i, briznuvši u plač pred amfiktionima, požali se na nevolju koja ga je snašla. Pošto mu je nekolicina prisutnih rekla da iz dubine svetilišta čuju Apolonovu liru, Kafis, bilo da je u to stvarno poverovao, bilo da je hteo da probudi Sulinu savest, napiše ovome pismo da ga opomene. Sula mu podrugljivo odgovori da se čudi što on nije shvatio da je pesma znak radosti a ne gneva i da može biti miran pošto bog sa zadovoljstvom daje svoju imovinu.

Plutarh se čudi, kao i Kafis. To, međutim, bez sumnje, nije bio izraz Sulinog bezbožništva i on se u svome odgovoru nikako nije »rugao« Fokejaninu. Njegov postupak ostajao je na linji rimskog ponašanja prema bogovima neprijateljskih naroda: najsigurnija počast koju im je Rim mogao ukazati bila je da ih pripoji, njih i njihovu imovinu. Zar se nije, na poziv Mitridata, cela Grčka pobunila, da bi se uostalom zatim potčinila Suli, odmah po njegovom dolasku, sa izuzetkom Atine? Sula tu primenjuje *euocatio* u obnovljenom vidu: Apolonova figurica koju je pobožno čuvao i koja je postala njegova amajlija igra ulogu vejske Junone koja je s poštovanjem preneta u Rim dok je njen hram, kao i ceo grad, prepušten pljački, a način na koji je protumačio Apolonovu pesmu jednak je načinu na koji su Kamijevi mladi umiveni vojnici protumačili podrhtavanje statue koju su prenosili: »Ona pristaje!« S druge strane, dovoljno nam je poznato poštovanje koje je Sula osećao prema svetinjama za vreme bitke. Njegovo prizivanje Apolona Pitijskog, pred Kolinskim vratima, nije bilo ni cinično ni svetogrdno: on je naime stvarno verovao da je delfijski bog radosno prihvatio da se liši blaga i da, u obliku figurice, priđe Suli. Ali, poučno je i samo poređenje starog rituala sa tim individualnim ponašanjem: korisnik te radnje više nije grad, nego Sula, u kome se grad sažima, personalizuje, a u isto vreme se bogobojažljivost rimskog poglavara zadovoljila malom figuricom, pošto je sve preostalo blago iz hrama otišlo na podmirenje poslednjih ratnih potreba.

Veliki ljubitelji priča, oni pobožni i oni koji ne haju ni za verovanja ni za obzire, nisu posumnjali u svoju sreću, u svoju zvezdu. Bar do svog sedmog konzulata, Marije je bio nošen tom prostom verom. Cezar će smelo poveriti svoju sudbinu jednom lađaru[13]. Sula nije bio ništa manje siguran u sebe, ali je možda više nego drugi pokazao svoju sigurnost. Godine 82, vraćajući se sa Istoka kao pobednik, sebi je dao nadimak *felix* svečanom izjavom. Dok je umirao — jer imao je izuzetnu sreću da umre u krevetu — sećao se da su haldejski proroci predvideli da će se njegov život završiti na vrhuncu sreće, ἐν ἀκμῇ τῶν εὐτυχημάτων. Rimljani, barem jedna Rim-

[13] Za *fortuna, felicitas, uirtus* u republikansko doba, vid. prve stranice u: J. Hellegouarc'h, »La fortune du prince«, *Coll. Lat.* 101 (=*Hommages à Marcel Renard*, I), 1969, str. 421—430.

ljanka, znali su kako da dirnu diktatora; Valerija, mlada i lepa razvedena patricijka kojom se on oženio posle Meteline smrti, vešto se sa njim upoznala: za vreme jedne gladijatorske borbe, prolazeći iza zvaničnih sedišta, ona otrgnu končić sa Suline odeće i izvini se ovim rečima: »Hoću i ja malo da učestvujem u tvojoj sreći«.

Ali Sula nije vezao nadimak koji je sebi izabrao za Fortunu, pa čak ni za personifikovanu Felicitas. I, u njenim analogijama ili na trofejima, on je nije prevodio na grčki kao *εὐτυχής* nego kao *ἐπαφρόδιτος*: ovaplotio je svoje izglede u boginji budućnosti kakva je bila Venera. Šiling je izvrsno pratio razvoj toga kulta ili te politike[14]: *aurei* iskovani posle zauzeća Atine, godine 86, na prednjoj strani imaju Venerinu glavu sa dijademom, a na zadnjoj augurski štap između dva trofeja; madrigal u grčkim stihovima u proročanstvu koje je podsećalo Sulu da je Venera dala moć Enejevićima i nalagalo mu da Afroditi iz Afrodizije u Kariji daruje sekiru; Sulin madrigal u grčkim stihovima, uz žrtveni dar toj boginji; nova emisija novca sa Venerinim likom, godine 82, po njegovom povratku iz Grčke; najzad — verovatno — podizanje hrama Veneri *Felix*. Da li je veza Sule i Afrodite iz Afrodizije, o kojoj su proročanstvu verovatno natuknuli Sulini prijatelji, bila odraz nekih koraka koje je Marije preduzeo kod Majke iz Pesinunta? U svakom slučaju on je stvorio, između grada u Kariji i Rima, trajne veze, koje su koristile obema stranama: Rim je na Istoku našao nov verski oslonac, a Afrodizija, koju su pomagali Cezar, Avgust, bila je na dobitku utoliko što je, za vreme Carstva, ostala slobodan grad, oslobođen poreza[15]. Pošto se poslužio tim kultom radi učvršćenja sopstvene vlasti, diktator je svojim nepoznatim naslednicima pružio priliku koju oni nisu propustili[16].

Čak i ako se odupremo, kao što je red, Lukanovoj slatkorečivoj idealizaciji Pompejeve ličnosti, ta ličnost budi simpatije. Sa slabostima i lošim

[14] *La religion romaine de Vénus*, 1954, str. 280—295, gde su analizirani svi dokumenti. G. Ch. Picard, *Les trophées romains*, 1957, cela III glava, »Les imperatores épaphrodites«; o *felicitas*, str. 168—170, 172—173, 185, 191, 202; J. P. V. D. Balsdon, »Sulla Felix«, JHS. 41, 1951, koji sasvim svodi italske manifestacije Sulinog kulta prema rimskoj Veneri, prepoznaje Suline orijentalne veze sa Afroditom: »For Sullan cult of Venus in Italy, wi have on examination, found very little evidence. For a Sullan cult of Aphrodite in the East, on the other hand, there is plenty of evidence to be found.« Ali kako to da je Sula pravio tu razliku, u vreme kada je svaki Rimljanin koji je govorio »Venera« mislio i »Afrodita«, i *vice versa*?

[15] L. Robert, »Inscriptions d' Aphrodisias«, AC. 35, 1966, str. 377—432, naročito str. 415, n. 1. kraj (str. 416).

[16] Sula je doprineo da se u Rim uvede neobično kapadokijsko božanstvo, čiji je kult pun nasilja, Ma, koju su Grci različito tumačili, između ostalog i kao Eniju i kao Atenu, a koju su Rimljani poistovećivali sa Belonom, koja je zasluživala više. Izgleda da je njen veliki uspeh počeo jednim Sulinim priviđenjem. Uoči pohoda na Rim, on je još oklevao, iako su naveštenja utrobe bila dobra: pošto je pregledao žrtvu, prinosilac joj je čak pružio obe ruke govoreći joj da ih veže i da ga drži zarobljenog do kraja bitke, pristajući da bude ubijen ako poduhvat odmah ne uspe. Ali, naredne noći, Suli se u snu pojavi Belona i dade mu munju; naredi mu da je baci na neprijatelje, koje je nabrojala, i svi koje bi ona pogodila padali bi i odmah iščezavali. Tek tada on odluči da napadne grad, koji su držali Marije i Sulpicije (Plut. *Syll.* 9, 6—7). Verovatno je i da je za vreme Sule Izidin kult neprimetno ušao u Rim (Latte, str. 282). O dva značajna Sulina poduhvata (obnavljanje Sibilinskih knjiga, lex *Cornelia* o svešteničkim redovima), vidi u daljem izlaganju; upor. J. Gagé *Apollon romain*, 1955, str. 421—444: »Sylla et le nouveau sibyllinisme romain«.

trenucima, njegov život je dostojanstven i odan onome što se tada moglo smatrati plemenitom stvari. Stroga Katonova naklonost, Ciceronova privrženost, i svi ti pošteni ljudi, ti starci bez ambicija koji su mu se pridružili pre Farsalske bitke predstavljaju valjane garancije pred istorijom. Ne po svome značaju, nego u moralnom pogledu, on odnosi pobedu nad svojim suparnikom Cezarom, a isto tako i Sulom, za čiji je račun, u mladosti, izvesno vreme bio strog, ako ne i svirep. U svoje odnose sa bogovima unosio je, kako se čini, istu čvrstinu kao i u svoj građanski život. Zanimljivo je da, u jednoj od najdužih biografija svoje zbirke, Plutarh jedva da govori o njegovoj veri. Ne zato što je taj junak nije imao, nego zato što je ona bila ispravna i tradicionalna. Bez proročice, bez teatralnog izražavanja pobožnosti. Za razliku od drugih ambicioznih ljudi, ne čini se da je on sebe smatrao od Fortune predodređenim; prebrzo opijen kada mu cela Italija izražava svoju naklonost, on se ipak brzo vraća u stvarnost, koleba se kao običan smrtnik i traži savet od mudraca. Između poraza i tužnog i hrabrog kraja koji mu pripremaju tri oslobođenika na obali Egipta, pruža mu se prilika, na prolazu kroz Mitilenu, da govori o proviđenju sa jednim filozofom iz toga grada, Kratipom: on to čini sa gorčinom i uljudnim sumnjama.

Možda pod uticajem Sule, možda zato što se vojnim zapovednicima ona nameće, on ipak ima slabost prema Veneri. Ali je ne naziva *Felix*[17]. Posle Mitridatovog poraza, njegova Venera je *Vitrix*: godine 55, za vreme svog drugog konzulata, posvećuje joj hram, iznad veličanstvenog pozorišta koje je sagradio, zadužbinu na koju podseća metalni novac nadahnut Sulinim tipom. Osim toga, istoga dana, u neposrednoj blizini, jedno svetilište se posvećuje boginji Felicitas, a drugo, i to je značajno, Honosu i boginji Virtus[18].

U samom tom kultu, on nema Sulinu drsku samouverenost. Šiling je jednostavno i lepo opisao Pompejev »verski poraz«. U noći pred Farsalsku bitku, on usni san: nalazi se u Rimu, ulazi u svoje pozorište i, uz odobravanje naroda, brojnim ratnim plenom ukrašava hram Venere Vitriks. Njegovi prijatelji u tome vide samo obećanje pobede. A on razmišlja: dva su načina na koja se ratni plen upućuje nekome božanstvu; ako ga pobednik prinosi, pobeđeni ga daje, i, sećajući se da Cezar, njegov protivnik, ima više titula, kao Enejin potomak, pod Venerinom zaštitom, on smatra da san pre najavljuje poraz. Plutarh ovde prekida priču, ali je dopunjava Apijan: u odsudnom trenutku, kada generali dveju suprotstavljenih vojski izgovaraju lozinke, Cezar je taj koji kaže: *Venus Vitrix*, a Pompej improvizuje: *Hercules inuictus*; »u tom verskom nadmetanju, zaključuje Šiling, Pompej je morao unapred da prizna poraz pred Cezarom«. To je učinio, kao i druge stvari u tim poslednjim nedeljama života, sa tugom i merom.

Ovo svrstavanje Cezara u grupu političara nesumnjivo je nepravedno prema njemu: njegova ličnost, njegova umnost, njegove sposobnosti, njego-

[17] Schilling, *op. cit.*, str. 296—301: o Pompejevom »verskom porazu«, str. 299—301.

[18] To se zaključuje na osnovu *Fasti Amiternini* i *Alifani* (CIL I[2] str. 244—217): Schilling, *op. cit.*, str. 298.

vo delo, premašuju sve okvire. Ali ovde treba da ga posmatramo kao onoga ko je pripremio Carstvo. Crtice ne manjkaju, u njegovoj biografiji, naročito pod Svetonijevim perom i, da su ispričane povodom nekog modernog vladara, potvrđivale bi da je pravi nevernik. To bi nesumnjivo bila greška. Cezar samo sudeluje u verskom neredu svoga vremena.

Čisto rimska tradicija, koja se iskvarila u građanskim ratovima, sve više se svodeći na formalizam, i koja je, oduvek, ostavljala mesta za dovitljivost, čak lukavstvo bogobojažljivih ljudi, pruža mu mnoge mogućnosti, koje on koristi, da radi za svoje trenutne interese. Izgleda kao da se on poigrava sa najvišim svešteničkim redovima u koje mu daju pristup rođenje, porodične veze. Pročitajmo početak Svetonijevog *Cezara*:

Julije Cezar je imao šest godina kada je izgubio oca. Kada je naredne godine imenovan za Jupiterovog flamina, on otera Kosutiju koja je poticala iz obične, viteške, ali prilično bogate porodice, a sa kojom se verio dok je još nosio dečačku togu, i oženi se Kornelijom, kćerkom Cine, koji je četiri puta bio konzul. Uskoro mu ona rodi kćer, Juliju. Diktator Sula nikako nije mogao da ga natera na razvod. Stoga ga liši svešteničkog zvanja, ženinog miraza i nekih delova nasledstva, i od tada je smatrao da on pripada neprijateljskoj strani.

Već 63. on će priželjkivati i dobiti mesto prvosveštenika pod uslovima i sredstvima koja ne ostavljaju mesta sumnji u pogledu izvesne strateške vrednosti koju mu je pripisivao u svojoj karijeri (Plut. *Caes.* 7, I; Suet. *Caes.* 13). Ali ne treba zaboraviti da je, već odavno, mesto prvosveštenika bilo izloženo spletkama i korupciji i da je *flamonium Jouis* ličio samo na neobičan i zbunjujući arhaizam, koji više nije nalazio kupca.

Kao i svi savremenici, Cezar je sklon da veruje u znamenje, u predskazanja, u proročanstva, ali ipak ne toliko da bi zbog njih odustao od nekog poduhvata. Svetonije tvrdi, i to čak odlučno, da ga nikada nikakav verski obzir, nikakva *religio*, ne bi navela da napusti ili odloži neki plan (50), ali svoje reči slabo potkrepljuje primerima: jednom je, kaže on samo, iako je žrtva izmakla nožu, ipak krenuo na Scipiona i Jubu; na drugom mestu (303), on govori o Cezarovim strahovanjima u trenutku kada su ga primorali da položi račun o svemu što je, za vreme svog prvog konzulata, učinio *aduersus auspicia legesque et intercessiones.* Ali šta vrede te glasine? »Mala istorija« je na različite načine koristila te anegdote: Svetonije (77), među primerima za njegovu *arrogantia,* navodi i sledeći događaj: kada je jedan haruspik naveo kao loše pretskazanje (*tristia*) to što u jednoj žrtvi nije nađeno srce, Cezar je odgovorio da će utrobu učiniti naklonjenijom (*lactiora*) kada to bude hteo i da ne treba smatrati čudom što neka životinja nema srce. Plutarh (63, 1), koji govori o istom rđavom predskazanju, smešta ga uoči martovskih ida i sa njim ne povezuje nikakvu Cezarovu izjavu. Pre nego što će preći Rubikon, pre nego što će »baciti kocku«, veli Plutarh (32, 4), Cezar je veoma dugo razmišljao u mrtvoj tišini, zatim je upitao prijatelje za savet; kada je doneo odluku, od nje ga nije odvratio ni strašan san koji je usnio — kako spava sa svojom majkom. Ali o tom istom snu Svetonije govori u sasvim drugoj prilici (7, 2), smatrajući ga suprotnim zastrašujućoj

opomeni: na početku svoje karijere, u Španiji, Cezar je sanjao da siluje majku, a *coniectores* su mu objasnili da mu taj san, pošto je naša zajednička majka Zemlja, navešćuje da će osvojiti svet, — što ga je navelo *ad amplissimam spem.* Što se tiče znamenja koje je prethodilo prelasku Rubikona, Svetonije ga isto tako sasvim drugačije tumači, u povoljnom smislu (32): pred njim se odjednom pojavi neobično visok i lep čovek, koji je malo dalje sedeo i svirao u frulu. Dotrčaše pastiri, vojnici iz malih susednih mesta. Pošto je među njima bilo i trubača, nepoznati zgrabi instrument jednoga od njih, skoči ka reci i pređe je trubeći *ingenti spiritu.* »Zaboga, reče Cezar, kuda nas vode božanska čuda i nepravda mojih neprijatelja! *Jacta alea est...*« Kome verovati? Događa mu se da, ostajući u potpunosti na liniji svetog kralja Nume, sveto uhvati za reč i protumači ga kako je njemu volja. Šta ako padne na zemlju silazeći s broda? On preokreće taj znak u svoju korist i uzvikuje: »Držim te, Afriko!« (Suet. 59); ali i to je imalo dobre *auctores*: oduvek je obrtanje *omina* bilo stvar prisustva duha. Goneći Katona i Scipiona po Africi, on saznaje prilikom iskrcavanja da se njegovi neprijatelji osećaju sigurnim zbog jednog starog proročanstva koje obećava da će rod Scipionov u Africi uvek pobeđivati; on odmah nađe u svojim trupama nepoznatog i prezrenog čoveka koji je bio iz porodice Scipiona i zvao se Scipion Salucije i, u svim bitkama, postavi ga na čelo vojske kao da je general (Plut. 52, 2; Suet. 59). Način na koji je u neku ruku preticao smrt uprkos brojnim znacima koji su mu je navešćivali postavlja problem, i možda je njegovo rešenje u dvema njegovim izjavama koje navodi Plutarh. Vraćajući se u Rim posle pobede nad poslednjim Pompejanima u Španiji, odbio je da prihvati čuvare: »Bolje je jedanput umreti, rekao je, nego se stalno plašiti smrti« (Plut. 57). Uoči njegovog ubistva, dok je večerao kod Lepida, gosti postaviše pitanje: »Koja je smrt najbolja?« Preduhitrivši njihove odgovore, Cezar preseče: »Ona koja je najneočekivanija« (Plut. 63, 2). Možda je taj čovek koga je razdirala strast za slavom bio umoran od života: neki su tako mislili još u antičko doba.

Ambiciozniji od bilo kog drugog, on je ne samo verovao u svoju srećnu zvezdu, nego je i smatrao da su mu naklonjena pojedina božanstva i antički svet u celini, ma kakvo značenje, koje se nesumnjivo menjalo prema okolnostima i njegovom životnom dobu, da su njegova rimska krv i njegova grčka kultura pripisivale tim rečima. Najzad, čovek od akcije, jednom zauvek je ocenio taštinu umovanja. U svojim *Komentarima* na primer, on govori o religiji Gala i Germana: tu nijedna reč ne nagoveštava bezbožnika, ne izaziva pomisao da on ima izvesne ograde u odnosu na sâm pojam božanstva. Ako, za vreme rata, pljačka *fana templaque deum donis referta,* to spada u dobru rimsku tradiciju: Rim se nije smatrao obaveznim da učtivo poziva sve neprijateljske bogove. Posle Farsale, došavši u Aziju, on daruje slobodu Kniđanima »za ljubav Teopompa, autora jedne zbirke mitova« (Plut. 48, 1), u kome je verovatno poštovao kolegu, pošto se nije libio da i sam napiše *Laudes Herculis* (suet. 56, 7). To su smernice prema kojima se treba upravljati da bismo shvatili njegovo nesuvislo ponašanje.

Da li je verovao u mit o Eneji, koji mu je davao Veneru za pretkinju?[19] Verovatno: on nije morao da se bavi filozofskom kritikom o nekoj opšteprihvaćenoj temi, koja je bila tako korisna za njega. U svakom slučaju, do kraja je iskoristio tu izuzetnu pretkinju. Godine 68, u posmrtnoj besedi svojoj tetki Juliji, Marijevoj udovici, gde se nije uplašio da sred »demarijanizacije« pozdravi spomen na ovoga tribuna, jasno je izrazio svoje težnje: »Moja tetka Julija, po majci potiče od kraljeva; po ocu, ona je u vezi sa besmrtnim bogovima« (Suet. 6, 1). U časovima pred Farsalsku bitku, poštuje se Venera. Apijan (B.C. 2, 68) prikazuje Cezara kako prinosi žrtvu, usred noći, Marsu i svojoj pretkinji, Veneri, i zavetuje se da će, posle pobede, u Rimu podići hram Veneri Vitriks. Na njegovom polju odjednom se pojavila vatrena pruga koja je zahvatila i Pompejevo polje. Cezar je u tome video boginjin povoljan odgovor i, toga jutra, 9. avgusta 48, kada će u krvi utemeljiti svoju apsolutnu vlast, poveo je svoje trupe sa uzvikom *Venus Vitrix*! Kada je pobedio, ispunio je zavet, ali, što je značajno, ispravio je ime: *Venus Genetrix* je ona kojoj je, na veličanstvenom Forumu što ga je podario gradu, podigao hram od mramora i zlata, pred kojim se zatim uzdizao njegov sopstveni kip.

On ne zanemaruje ni drugog boga koga je prizivao pre Farsalske bitke, a koji je bio pokrovitelj jedne od veština u kojima se on odlikovao. Pored drugih velikih planova, imao je i nameru da Marsu podigne najveći hram na svetu; radi toga je hteo da zatrpa i izravna jezero u kome je priređivao naumahije (Suet. 44, 1). Nije stigao, a tu bogobojažljivu želju ostvariće Avgust, koji će podići hram Marsu Ultoru. Što se tiče Jupitera, njemu je poslao kraljevsku krunu koju je Mark Antonije jednoga dana pokušao da stavi na glavu i koju je publika isuviše hladno primila da bi je on prihvatio: Cezar je poznavao svoju teologiju[20].

Značajnije su dve verske tvorevine za koje je on pružio povod, a nesumnjivo i podstrek. S druge strane, zbog svoje istinske umerenosti u pobedi, brojnih oproštaja koje je podario, stekao je poštovanje koje niko ne bi pomislio da ukaže Mariju ili Suli: odlučeno je da se podigne hram njegovoj Milosrdnosti, *Clementia Caesaris* (Plut. *Caes*. 57, 2; App. B. C. 2, 106): boginja i heroj tu su predstavljeni kako se drže za ruke. S druge strane, za života je proglašen bogom[21]. Tu teokratsku evoluciju svoje moći dugo je pripremao, koristeći svoje mitsko poreklo od Julijevaca i, pred prelazak Rubikona i u Farsalskoj bici uvijajući svoje poduhvate i svoje uspehe u oblandu proviđenja. Sledeći Sulin primer, postarao se da sebi obezbedi, sa romulovskim odjecima, versku vlast koju donosi zvanje augura, koje je 47. godine pridružio zvanju prvosveštenika. Naredne godine, vraćajući se sa pohoda po Africi, proslavio je trijumf u kome je prolazno obožavanje pobedničkog generala dobilo sasvim drugi značaj: »U svom epskom trijumfu 46. godine, piše Karkopino, on pokazuje pribranost i ozbiljnost

[19] Schilling, *op. cit.*, str. 301—316.

[20] J. Carcopino, »La royauté de César et l'empire universel«, u: *Points de vue sur l'impérialisme romain*, 1934, str. 89—105.

[21] J. Carcopino, *César*, u: G. Glotz, *Histoire Générale*, I, 2[2], 1950, str. 1037—1040.

drugog starosnog doba i penje se uz kapitolske stepenice kao hodočasnici uz *Scala Santa*, na kolenima. Njegov zanos je mogao biti iskren. Na timpanonu svetilišta, njegovo ime je blistalo ispod imena Trijada, umesto Katula, koji je ubijen. U kapeli (*cella*), naspram božanstava koja su bila zaštitnici grada, nalazila su se njegova kola i jedan bronzani kip koji ga je predstavljao u stojećem položaju, na zemljinoj kugli, a na čijem se postolju nalazila posveta koju mu je napisao Senat: *Cezaru polubogu*, *ἡμιθεός* na Dionovom grčkom, na latinskom *heros* ili *semideus*. Udubljen u molitvu, Cezar se uzalud pretvarao da ih ne primećuje: klanjao se slikama sopstvene slave«. Tada se stvari ubrzavaju: osnivanje trećeg bratstva Luperkovih sveštenika, bratstva Julijevaca, zlatna stolica u Senatu i u tribunalu, posvećena kola i nosiljka u ophodu kroz Veliki cirk; ukratko, kaže Svetonije (*Caes*. 76, 1), imao je »hramove, žrtvenike, kipove koji su se nalazili blizu hramova, žrtvenika, kipova bogova, *pulvinar*, flamina, Luperkove sveštenike i mesec — juli — koji je po njemu dobio ime«.

Venerino srodstvo sa Enejevićima olakšavalo je ovo unapređenje[22]. Na jednom natpisu u Efesu stoji da ga je, još 48. godine, azijska provincija proglasila za »vidljivog boga, sina Areja i Afrodite«, povezujući bračnom vezom, na grčki način, njegovu pretkinju i njegovog boga zaštitnika. Tada, kaže još Karkopino, »pošto je imao sve što ima jedan bog, Cezar uzima njegovo ime. U samoj Italiji, obični ljudi, u zanosu zahvalnosti, spontano su ga ispisali na kamenu, kao onaj građanin iz Nole koji, pošto je, zahvaljujući Cezarovoj milosti, imenovan za duumvira, nije našao bolji način da mu zahvali. Senat mu ga zvanično nameće početkom 44. i Cezar ne odbija. Neki su u tom pogledu sumnjali u Dionovo svedočanstvo (44, 6, 4), zato što Dion pominje novog boga, a to je Zevs *Ioulios*, Jupiter Julije, što je, doslovno shvaćeno, suviše jako da bi bilo verovatno. Ali Dion je Grk, čiji jezik, za *deus* i *diuus*, ima samo jednu reč, *Θεόσ*, i za koga je, šta više, *Zeus Iulios* eufemizam za *deus* ili pre za *diuus Iulius*, mada je on, za ljude iz Mitilene koji su, u to vreme, nazvali svog slavnog sunarodnika Teofan, uživao božanske počasti pod imenom Zevs Teofan. Stoga su ljudi iz Ezernije, još za Cezarova života, morali da posvećuju zavetne darove *Genio diui Caesaris* (CIL. I[2] 799), a pošto je kult prema mrtvom Cezaru uveden tek 42. godine, Ciceron je, u drugoj Filipici, ubrzo posle 19. septembra 44, kritikovao Antonija što je zanemario kult prema *diuus Iulius* od krvi i mesa«[23].

[22] Schilling, *op. cit.*, str. 318, n. 4.

[23] Iz veoma obimne bibliografije izdvajam R. Syme, *The Roman Revolution*, 1939, str. 47—60 (»Caesar the Dictator«, suprotno: Carcopino, drugo izd., 1952); A. Alföldi, »Der neue Romulus«, MH. 8, 1951, str. 190—215, i *Studien über Caesars Monarchie, Kungl. hum. vet.-fundet i Lundi, Arsberättelse*, 1952—53 (gde su vešto upotrebljeni likovi sa metalnog novca); J. Vogt, »Zum Herrscherkult bei Julius Caesar«, *Stud. pres. to D. M. Robinson*, 2, 1953, str. 1138—1140; J. Bayet, »Les sacerdoces romains et la prédivinisation impériale«, BAB. 41, 1955, str. 453—527, uneto u *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 275—336; F. Taeger, *Charisma*, II, 1960 (vid. gore, str. 504, n. 2); W. Burkert, »Caesar und Romulus-Quirinus«, *Historia II*, 1962, str. 356—376; D. Felber, »Caesars Streben nach der Königswürde« (u dva poglavlja: I. A. Alföldi »St. ü. Caesars Monarchie«; 2. Die Frage der Einfühlung des Königstums durch Caesar) u F. Altheim, *Untersuchungen zur römischen Geschichte*, I, 1961, str. 211—284; P. Grimal, str. 254—285; K. W. Welwei, »Das Angebot des Diadems an Caesar und Luperkcalienproblem«, *Historia*, 16, 1967, str. 44—69.

Posle svoje smrti, Cezar je, u stvari, religiji otvorio put koji ona neće zaboraviti: ljudski bog postao je nebeski bog. Za vreme igara koje je Avgust svetkovao u čast Venere *Genetrix*, »na severu se pojavljivala kometa, tokom sedam dana; ona se uzdizala ka osmom času u danu i njen sjaj se mogao videti iz svih delova sveta. Po narodnom verovanju, ta zvezda je javljala da je Cezarova duša primljena među besmrtne bogove«. Stoga je Avgust stavio zvezdu iznad glave Cezarovog kipa koji je zatim osvetio na Forumu (Plin. 2, 94). U književnosti, *sidus crinitum* je obično ustupao mesto zvezdi, a kod Ovidija (*Met.* 15, 840—842), Jupiter je naložio Veneri da otme dušu iz ubijenog tela njenog unuka i pretvori ga u zvezdu koja će, zauvek, sijati nad Kapitolom i Forumom[24].

Pod tim gospodarima koji su, sa više ili manje smelosti i »planiranja«, usmeravali bogove i kultove prema svojim ličnim ciljevima, šta se događalo sa religijom u narodu i u obrazovanim slojevima, u javnom životu i u privatnom životu?[25] Neka istraživanja koja omogućava književna ili epigrafska dokumentacija pokazuju da je ona prilično opala: svetilište koje je nekada nosilo tako snažne mistične vrednosti kao što je Jupiterov *flamonium* dugo godina zvrji prazno, a praznici koji se još svetkuju predstavljaju uglavnom zabave. Rimsko, etrursko, grčko, istočnjačko sujeverje sasvim nedovoljno omogućava obnovu velikih nada i oprobanih metoda. Ravnodušnost, skepticizam pošteđuju omladinu obzira i problema. Intelektualci su lucidni. Jedni, bez odgovornosti u državi i društvu, prave tabulu razu, propovedajući ateizam i slobodan izbor: Lukrecije je glas preko koga rimska misao najavljuje sve buduće materijaliste. Podeljen u svojoj misli kao što je bio i u životu, Ciceron u početku izgleda iznijansiraniji, ali to nisu nijanse: u toj istaknutoj glavi augura filozofa ne postoji sistem, nego svesna i prihvaćena nesuvislost, naizmenična gledišta, stavovi koji se menjaju zavisno od slušalaca ili poverenika, a koji su ipak iskreni zahvaljujući nepouzdanosti svakoga ponaosob. Emil Fage se zabavljao pokazujući kako je Volter, o svim velikim temama, o bogu, o duši, naglo, bez ustezanja i bez dvoličnosti, ponekad sa podjednakom strašću, zauzimao sasvim suprotna stanovišta. Ciceron nije imao ničeg volterovskog i nije voleo tako oštre izraze, ali se naslućuje da se ugodno osećao među protivrečnostima u kojima je možda nalazio pre svega dve velike duhovne radosti što ih predstavljaju bogatstvo i sloboda.

[24] Schilling, *op. cit.*, str. 316—323.

[25] To stanje iščekivanja bilo bi korisnije proučeno u nekoj knjizi posvećenoj carskoj religiji. Nekoliko bibliografskih naznaka: uvek G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 1874, str. 42—72 (»La religion romaine à la fin de la République«), a pre svega, A. D. Nock, »Religious developments from the close of the Republic to the death of Nero«, *Cambridge Ancient History*, X, 1934, str. 465—511; vid. i W. Kroll, »Die Religiostätt in der Zeit Ciceros«, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 4, 1928, str. 519—531; C. Koch, »Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik«, *Religio*, 1960, str. 176—204 (str. 190—199, o nekim Ciceronovim varijacijama). Živopisan i lucidan opis stanja religije naroda i magistrata sredinom prvoga veka pre nove ere u: J. Bayet, »Les malédictions du tribun C. Ateius Capito« [prilikom odlaska Krasa u partski rat, 55. god. pre nove ere], *Coll. Lat.* 45 (=*Homm. à G. Dumézil*), 1960, str. 31—45, uneto u *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, str. 353—365.

Jasno je u svakom slučaju da opis i poruke tog čestitog čoveka nisu doprineli da se kod najslabijih obnovi srušena građevina verovanja i običaja. Tome diletantizmu suprotstavlja se ozbiljnost jednog Varona, o čijoj smo težnji ka razjašnjavanju, ka sistematizaciji, ukratko već govorili u Uvodnim napomenama[26]. Ali za koga je pisao Varon? Za druge učenjake, za budućnost, za istoriju: malo je verovatno da je očekivao da će uticati na razvoj religije svojih sugrađana, a izvesno je da nije uticao. Znak vremena: u tom opštem odustajanju, zbunjeni duhovi, polunaučnici i pseudofilozofi kao što je veoma čuveni Nigidije Figul[27] za male grupe predstavljaju mislioce, čak vođe.

Neugodno nam je što moramo ovde, na ovoj najnižoj tački, da prekinemo istorijsku krivulju rimske religije. Utešimo se mišlju da smo sasvim blizu Avgusta koji će, iz tih ruševina, prema nekim osnovnim načelima, oko nekoliko obnovljenih verskih centara, ponovo izgraditi delimično veštački ali prihvatljiv sistem, pod čijim će se okriljem, lagano, bolno, sigurno, pripremati nova promena.

[26] Gore, »Rimski učenjaci«.

[27] O senatoru pitagorejcu, prijatelju Ciceronovom, koji zauzima veliko mesto u knjizi: J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1926, vid. sada četiri uspele studije u: A. della Casa, *Nigido Figulo*, 1963; ali i L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien orphique*, 1930; vid. dole, str. 622.

Četvrti deo

KULT

I

SACRA PUBLICA

Pre nego što je poznavanje raskošnijih kultova uznemirilo savest njihovih unuka, Rimljani su imali čime da budu zadovoljni u svom starom prazničnom kalendaru: osim nekoliko praznih meseci, on je ispunjavao godinu obredima kojima nije nedostajala ni živost ni boja. A koliko su tek oni bili raznovrsni! U februaru, na primer, u očekivanju da se društvo pozabavi mrtvima, divlji luperkovci predstavljali su u isto vreme lustraciju i lep prizor. U martu, trke dvokolica, tromi plesovi salijevaca pospešivali su čišćenje oružjem i trubama, a u skladu sa tim, u oktobru, na kraju vojnog pohoda, bogati kompleks *Equus October*, bio je okružen drugim živopisnim čišćenjima, koja su počinjala, zajedno sa mesecom, na Sestrinim tajnim vratima. U aprilu, bezazlena čišćenja za vreme Paralija, sa svojim vatrama i poskakivanjima, pratila su iz bliza klanja za vreme Fordicidija. Pred dugodnevicu, sakupljale su se gospe da bi podržavale Mater Matutu i ohrabrile naredne Aurore. Konji i sitnija stoka u avgustu su hitali na Konsualije. U zimu se ulazilo sa svetkovinama Saturnalija. Ukratko, sve što će kasnije predstavljati razvijeniji kult, žrtveni obredi, plesovi, ophodi, trke, već je bilo prisutno, i to ne u stanju neizdiferenciranih klica; oblici su bili jasni i prilagođeni redu koji je poticao iz davnina: *Fordicidia, Equus October,* videli smo, imaju u vedskim ritualima pandane koji objašnjavaju njihove osobenosti; po izgledu i gestovima slavljenica, *Maturalia* reprodukuju izvornu sliku koju *Rigveda* daje o boginji Aurori...

Glavni čin, žrtvovanje, vrši se isto tako u preromanskim oblicima: ako Pala, boginja stada, dobija samo mlečne darove kao što vedski bog stoke, po mitologiji i ritualu, jede samo kašu[1], drugi kultovi iziskuju žrtvovanje životinja (i to još od početka, iako neki autori tvrde suprotno), a i uslovi, oblik tih žrtava liče na indijske. Sem u nekoliko atipičnih rituala, žrtve, hijerarhijski sistematizovane kao što pokazuju *suouetaurilia*, obično su goveda, ovce, svinje, a na to se nadovezuje konj za vreme oktobarskih ida; to je lista životinja koje su indijski, a već i indoiranski teoretičari smatrali

[1] Gore, »Sile i elementi.«

pogodnim za žrtvovanje, samo što jarca zamenjuje svinja: posle čoveka, teorijske žrtve, po redosledu je dolazio konj, zatim vo, ovan, jarac. *Souentarilia* upućene Marsu, podsećaju ne samo na grčke *trittyes*, nego i, još više, na prinošenje bika, ovna i jarca na žrtvu Indri. I ovde i tamo postoji isti zahtev za savršenstvom žrtve i provera, uključujući i utrobu, da li ona odgovara potrebama ceremonije. I ovde i tamo, suprotno grčkom običaju, božaanska porcija se svodi na nekoliko vitalnih organa, koji se spaljuju na posebnoj žrtvenoj vatri... Ukratko, kao ni njihov panteon, prvi koloni sa Palatina, sa Eskvilina i sa Kvirinala nisu morali da izmišljaju najveći deo svojih obreda: oni su nasledili njihovu tradiciju, a ostalo, uključujući i velike etrurske i grčke pozajmice, razvijalo se na liniji te tradicije.

Imajući ovo u vidu, mi ćemo u načelu posmatrati kult u republikanskom Rimu, ne u njegovoj dovršenosti, pošto on nikada neće biti dovršen, nego u ravnoteži koju je za izvesno vreme pronašao posle drugog punskog rata: glavni elementi su onda objedinjeni, možda učvršćeni vekovima pontifikalne uprave. Nekoliko naznaka, tamo gde će one biti moguće, odrediće te činjenice u odnosu na njihovu prošlost, a unekoliko će biti pružen i uvid u njihovu budućnost[2].

Prva razlika je ona koja postoji između *sacra publica*, to jest obreda koje priređuju Rim u celini ili njegove zvanične grupe (*curiae, pagi*, itd.), i *sacra priuata*, to jest obreda koje priređuju pojedinci, *gentes*, nezvanične grupe. Država nije nezainteresovana za privatne kultove; ona priznaje njihovu korisnost. Čak i kada su u pitanju plemenski kultovi, događa se da se ona umeša i obezbedi njihovo održavanje, kada je porodica na putu da se ugasi, ili ako troškovi prevazilaze njene mogućnosti. Ona ih isto tako i nadzire, vodeći računa da ne poremete red i proveravajući da ne ometaju vršenje nacionalnog kulta. Najzad, njeni stručnjaci daju savete koji se od njih traže o korisnosti ili redosledu svetih činova. Razlika je ipak velika. *Priuatus* koji ne ispunjava svoje verske obaveze, koji postaje *impius*, ništa više ne podleže kazni krivokletnika: to je stvar između njega i bogova; najviše što ima moralni magistrat koga predstavlja cenzor to je moć da oduzme položaj: to je učinio Katon, kada je »oduzeo konja« izvesnom L. Veturiju *quod tu, quod in te fuit, sacra stata sollemnia capite sancta deseruisti* (Fest. str. 434 L[2]). Država doduše može da poveri ili prepusti određenom gensu neki kult od javnog interesa; ali ta vrsta delegiranja ne stvara posredničku ili mešovitu kategoriju: *sacra priuata* nekog gensa ne mešaju se sa onima za koje je on zadužen.

U privatnom domenu kao i za račun države, većina svetih činova vrši se u predviđeno vreme ili u predviđenim okolnostima, zato što tako nalaže *ius sacrum*. Drugi se improvizuju, doduše u pravilnim oblicima, ali da bi odgovorili novoj potrebi i na inicijativu onoga ili onih koji o tome mogu da odlučuju. Ta druga grupa obogaćuje prvu: mnogi činovi koje su tako stvorile posebne prilike postali su redovna praksa.

[2] U svemu što sledi, osim ako ne naznačim suprotno, držim se Visovine doktrine (str. 380—479).

Jedno od glavnih sredstava tih novina jeste *uotum*, svečano i obično uslovno obećanje[3]: ako božanstvo kome je ono upućeno izvrši neko dobro delo, bilo odmah, bilo pre isteka određenog perioda, *uouens* obavezuje grupu koju on zvanično predstavlja da prinese neki žrtveni dar, da svetkuje neki praznik, da podigne žrtvenik ili hram[4]. Tako, na bojnom polju, general često obećava hram nekom bogu po svome izboru. Kada epidemija, glad ili Hanibalove pobede u Italiji ugroze sam opstanak Rima, nadležne vlasti daju *uota quinquennalia*, obećavaju ovo ili ono ako, po isteku narednih pet godina, Republika rimskog naroda Kvirita bude čitava (Liv. 22, 10, 2; 31, 9, 9...). *Euocatio*, kojom rimski general obećava kult neprijateljskim bogovima ako napuste dotadašnje poklonike, neka je vrsta *uotum*. Tesna veza između *ius sacrum* i *ius ciuile* ispoljava se u izrazima koji određuju mističnu situaciju onoga ko je dao zavet: on je *uoti reus* samim tim što se obavezao; ako od boga dobije ono što je tražio, postaje *uoti damnatus* sve dok se, sa svoje strane, ne oduži (*soluere, reddere*). Ako je obećana stvar neki hram ili neki predmet, *uovens* će biti oslobođen u trenutku kada vrši *dedicatio*, kao neku vrstu javnog prepuštanja bogu; u privatnim stvarima, *dedicatio* čini da dati predmet *pro sacro habetur* (*Digeste*, I, 8, 6, 3; I, 8, 9) i da je povreda njegovog statusa nevernički, ali ne i svetogrdni čin; ako se *dedicatio* vrši u ime države, stvar postaje *sacra*. Atipičan, dosta zanimljiv oblik je *deuotio* kojim general u teškoj situaciji kupuje pobedu kojoj se više ne nada predajući se, zajedno sa neprijateljskom vojskom, boginji Telus i bogovima Manima[5], on predaje svoju vlast u ruke prvosveštenika, staje na koplje položeno na zemlju, pokrivene glave, sa rukom na bradi, i izgovara formulu koja ga obavezuje; zatim srlja u neprijateljske redove gde, sem ako se ne dogodi neko neugodno čudo, pada izboden. U tom slučaju, kao što vidimo, cena je plaćena, unapred nametnuta bogu, dajući ritualu siloviti, represivni, gotovo magijski vid. Ako se general ipak spase, celoga života ostaje *impius*, bez mogućnosti za *piaculum*.

Drugi način koji proizvodi nove verske radnje, predviđenog tipa, ali specificirane u svojim pojedinostima prema okolnostima, predstavljaju razne popravne mere. Rimljani su pažljivi prema svemu što može da ugrozi ili što sigurno ugrožava *pax, uenia deum*, predmet celokupnog kulta. To su pre svega nehotična kaljanja i greške, često nesvesne, često čak nepoznate, do kojih nužno dovodi svakodnevno odvijanje života, obične navike: otuda, i u privatnom i u javnom domenu, veliki broj *lustrationes*, od kojih jedne, neobavezne i povremene, postavljaju na zdravu osnovu odnose između ljudi i bogova, pa ih stoga gotovo uvek prate obredi okrenuti ka budućnosti: traženje zaštite, plodnosti, itd... Tu su i čuda, preteća i nejasna upozorenja,

[3] Ovaj ugovorni vid koji ima *uotum*, a koji je Late osporio 1950, izgleda prihvaćen 1960. str. 42.

[4] H. Bardon, »La naissance d'un temple«, REL. 33, 1955, str. 166—182.

[5] O formuli za *deuotio*, vid. gore, str. 108—110. General može predati i nekog svog podređenog, ali to ništa ne menja u organizaciji te radnje. A. Namitok, »Ty lie«, *Trav. du I*er *Congrès intern. de Folklore* (Paris, 1937), 1938, str. 162—165, ukazuje na jedan čerkeski običaj koji veoma liči na deuotio (*T'a Laye* »suvišni ovan«), što mi, doduše, nije mogao potvrditi nijedan drugi Čerkez.

barem ona koja, u javnom pogledu, Senat prihvata (*suscipere*) među neverovatnim izveštajima koji mu se podnose; ona pružaju priliku, posle savetovanja sa nadležnim sveštenicima, za neku vrstu parade, *procuratio*: čišćenje grada ili dela grada, ali isto tako, po savetu sveštenika (obično decemvira, prema Sibilinskim knjigama), i razne tradicionalne ili sasvim nove ceremonije: one iz 207, koje smo gore razmatrali[6], postale su čuvene. Najzad, postoje ogrešenja o *ius sacrum* kojih su pojedinci ili država svesni i koja ih čini *impii*; ona su povod za *piacula*, barem onda kada nisu bila drsko namerna; čest tip greha je loše vršenje obreda: taj obred treba ponoviti (*instaurare*) i propratiti pokajničkim žrtvama, koje često više staju od onih u uobičajenom žrtvenom obredu.

Što se tiče onih koji su ovlašćeni da preuzimaju obaveze ili da namiruju dugove u ime neke zajednice, države ili gensa, to su prirodne vođe: *pater familias*, magistrati *cum imperio*. Ako zbog sticaja okolnosti neki magistrat *sine imperio* mora da donese odluku o takvim stvarima, on mora, čak i ako je cenzor, da traži i dobije mandat od naroda (*populi iussu facere*).

Osnovni čin, bilo da je samostalan, bilo da je sastavni deo složenijih postupaka, jeste prinošenje nekog potrošnog dobra, naročito nekog prehrambenog proizvoda, na primer prvih plodova žitarica, boba, grožđa, slatkog vina, najčešće neke životinje, koja je pravi predmet *sacrificia*[7]. Osim kada je u pitanju *Equus October*, koji je izuzetak ne samo po žrtvi, nego i po načinu ubijanja i obredima koji su sa njim povezani, tok žrtvovanja životinja je stalan. Pored žrtvenika, *ara*, koji se uzdiže iznad hrama, nalazi se pokretno ognjište, *foculus*, koje očigledno simboliše *focus* prinosioca žrtve[8] i na kome se vrše preliminarne libacije vinom i tamjanom (*ture et uino*). Kada osoblje hrama žrtveniku privede žrtvu, sa vencem na glavi i okićenu trakama, pojavljuje se prinosilac žrtve, koji nosi togu na stari način koji se naziva i *cinctus Gabinus* i koji mu ostavlja ruke slobodne. *Praeco* naređuje da svi ućute i, da bi se prigušio svaki ometajući šum, *tibicen* počinje da svira. Posle preliminarnih žrtvenih darova, prinosilac žrtve *immolat* životinju, to jest prska je vinom, posipa onim brašnom od pečene ozime pšenice, natopljenim u salamuru, koje pripremaju vestalke (*mola salsa*)[9], i ne sekući prelazi preko tela, od glave do repa, vrhom žrtvenog noža: hronika je čuvala uspomenu na životinje koje su, tako *immolati* i nedirnute, uspele da pobegnu i dočepaju se šume. Nekada je prinosilac žrtve pratio postupak, ali u klasičnom ritualu posebni službenici, *uictimarii*, ubijaju životinju. *Exta*, koja predstavlja deo namenjen bogu — džigerica, pluća, žuč, srce, trbušna maramica (samo srce negde od 260, prema Plin. N. H. II, 186[10]) — vadi se i stavlja na ražanj ili u lonac (*olla*). Tome se dodaje nekoliko drugih komada, koji verovatno

---

[6] Gore, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

[7] Latte, str. 379—392, daje lepo saopštenje o žrtvovanju. Osnovni rad ostaje S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechenn und Römer*, 1915; vid. i K. Krause, *De Romanorum hostiis, Diss. Marburg*, 1893, i njegov članak »*hostia*« u RE., Dod. V, 1931.

[8] Vid. gore, str. 321—322.

[9] Gore, »Vatre javnog kulta«.

[10] Tako se obično shvata ovaj nejasan tekst; ali možda nije u pitanju srce iz utrobe koja je prineta na žrtvu, nego iz utrobe koju posmatraju haruspici; vid. dole, str. 595, n. 2.

dopunjavaju celinu tela, *augmenta* i *magmenta*[11]. Prinosilac žrtve se stavlja na žrtvenik na kome se meso spaljuje i tako upućuje na odredište (*exta reddere, porricere*). Pripremanje iznutrica iziskuje pažljivo ispitivanje rasporeda i oblika organa; ako su oni normalni, žrtvovanje ide svojim tokom (*litatio, litatum est*); ako se uoči neka anomalija, žrtva se proglašava nepodobnom, postupak se obustavlja, a loša žrtva zamenjuje novom, koja se naziva *succidanea* (Gell. 4, 6, 6)[12]. Preostali deo tela, *uiscera* (»sve što je između kostiju i kože«, to jest meso: Serv. *Aen* 6, 253), smatra se profanim[13] i to prinosialc žrtve i njegovi gosti u privatnom kultu, a sveštenici u državnim žrtvenim obredima pojedu.

Životinje, obično izabrane između tri vrste koje zajedno sačinjavaju *souentaurilia*, moraju imati neke simbolične veze sa božanstvima koja ih primaju. Prema pravilu koje se obično poštuje, bogovi žele mužjake, a boginje ženke[14]. Jupiter i Junona više vole bele životinje, Mani i noćni Suman crne, Vulkan crvene; Jupiter uškopljene mužjake[15], Mars neuškopljene. U vreme kada nabrekla Zemlja očekuje letinu, prinose joj se na žrtvu bremenite krave, *fordae*. Prema okolnostima, biraju se odrasle ili sasvim mlade, ali već formirane životinje: *hostiae maiores, hostiae lactentes*. U velikim nacionalnim nesrećama, traže se prava krvoprolića, i više od toga: *bubus Joui trecentis* posle poraza kod Trazimena (Liv. 22, 10, 7)[16].

Pre usvajanja kalendara, to jest svakako u najvećem delu kraljevskog dobra, možda čak i kasnije, ne znamo po kakvom su računanju kalendara praznici raspoređivani u vremenu. Verovatno da se slika nije mnogo razlikovala od onoga što pokazuje, u kodifikovanom obliku, solilunarna godina Numinog kalendara. Lunarni meseci, nazvani starom indoevropskom rečju *menses*, tu su možda igrali veću ulogu, ali je većina tih praznika vezana stvarnim ili mističnim sponama za određeno godišnje doba i prolećni početak novog ciklusa izgleda izvoran. Pošto je kalendar usvojen, precizna i tanana nauka u njemu je odredila udeo svetog[17].

---

[11] Varr. L. L. 5, 112.

[12] G. Capdeville, »Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome«, MEFR (*Antiquité*), 83, 1971, str. 283—323; domet ove studije prevazilazi ono što najavljuje naslov.

[13] E. Benveniste, »*Profanus* et *profanare*«, *Coll. Lat.*, 45 (=*Hommages à G. Dumézil*), 1960, str. 46—53.

[14] Ali tu se može umešati i jedno drugo pravilo: ono koje ženkama pripisuje veću vrednost, Serv. *Aen.* 8, 64.

[15] »QII. II (»*Joui tauro uerre ariete inmolari non licet*«)«, REL. 39, 1961, str. 241—250. Tako povezan sa *uerre ariete, tauro* može označavati samo neuškopljenog bika; čak i ako se, u posebnim okolnostima, pravilo ne poštuje.

[16] O ovim specifikacijama, vid. članak G. Capdevillea, naveden na str. 550, n. 4.

[17] Wiss. str. 432—445. O kalendarima, uvek treba videti stranice koje im je posvetio Th. Mommsen u CIL. I², 1893, str. 203—339, naročito str. 283—304. Ali, od Mommsena, udvostručio se broj natpisa u kojima se mešaju kalendari i ceo korpus Kalendara praznika nalazi se u: A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 2, 1963, sa značajnim komentarima. O prejulijanskom kalendaru iz Ancija, objavljenom (C. Mancini) u NS. 1921, str. 73—141, vid. G. Vaccai, *Le feste di Roma antica con aggiunte sul Calendario anziano, precesariano*, 1927; M. P. Nilsson, »Zur Frage nach dem Alter des vorcäsarischen Kalenders«, 1922, uneto u *Opuscula Selecta* II, 1952, sa raspravom, str. 985—987, koja se suprotstavlja onome što tvrdi

Razvrstavanje dana vrši se u dva okvira, *dies festi* i *profesti, dies fasti* i *nefasti*, kada se za prve koristi pojam *feriae*, a za druge *fas*[18]. Drugi, metafizički pojam, koji je doveo do mnogih kontroverzi, određen je još na početku ove knjige: *dies fasti* su dani koji čovekovom profanom delovanju daju mističnu osnovu, *fas*, koja mu omogućava da bude uspešno; *dies nefasti* su dani koji mu ne daju takvu osnovu[19]. Reč *feriae* samo je deskriptivna i negativna. U širokom smislu, to je vreme kada se čovek odriče profanih aktivnosti i posvećuje bogovima, sa ili bez karakterističnog kultnog čina; prema tome *dies festi* su namenjeni bogovima, *profesti* su ostavljeni ljudima za vršenje privatnih i javnih poslova (Macr. I, 16, 2). To je najstarije objašnjenje, koje se kasnije izvitoperilo, i to na različite načine, pošto *feriae* često dobijaju pozitivan sadržaj, u smislu »praznik«, koga nije bilo u *dies festus*, a ponekad je i obrnuto; ali to se ticalo samo teoretičara; praktično, *feriae* su u svojoj sveukupnosti, a sa njima i *dies festi*, imali verski sadržaj, ceremonije. Dva okvira su dakle u načelu sasvim različita: jedan (*fasti-nefasti*) određuje dane sa stanovišta ljudskog delanja, pošto neposredan pojam pogoduje toj radnji; drugi ih određuje (*festi-profesti*) sa stanovišta božanskog svojstva, pošto neposredan pojam potvrđuje to svojstvo. Ako su dakle — uz samo nekoliko izuzetaka koje treba objasniti, protumačiti, kao izuzetke — svi *dies festi* ujedno i *nefasti*, u obrnutom smislu to nije slučaj: određenih dana, čoveka mogu odvraćati od delanja i drugi mistički razlozi, a ne samo poštovanje onoga što pripada bogovima[20].

Praznici (*feriae*) mogu biti redovni ili izvanredni, a u ovom drugom slučaju njihov izvor može biti neki zavet ili *piaculum* ili *lustratio*. Privatni praznici (*feriae priuatae*) mogu se ticati pojedinaca (*feriae singulorum*: tako je *flamen Dialis quotidie feriatus*, to jest sasvim posvećen služenju svome bogu; njegova žena, *flaminica Dialis*, čim začuje grmljavinu, postaje *feriata* i to ostaje sve dok ne umiri bogove; naslednik čoveka koji je umro na lađi

A. K. Michels, »The Calendar of Numa and the Pre-Julian Calendar«, TAPhA. 50, 1949, str. 320—345. Ovaj poslednji autor je zatim objavio veoma korisnu opštu studiju, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967. Vid. pored toga i E. Gjerstad, »Notes on the Early Roman Calendar«, *Acta archaeologica*, 32, 1961, str. 193—214. Treba uzeti u obzir i kalendare u slikama. H. Stern je izvukao informacije velike vrednosti, čak i za staru religiju, iz jednog takvog kalendara iz IV veka pre nove ere, sačuvanog u više primeraka koji upućuju na karolinški arhetip: *Le calendrier de 354, ètude sur son texte et ses illustrations*, 1953. Nedavno je u Tunisu, u el-Đamu (nekadašnjem Tisdru), iskopan kalendar u mozaiku: L. Foucher, »Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961«, *Notes et documents de l'Université de Tunis*, 5, 1962, str. 30—52; H. Stern mu je posvetio više značajnih članaka: pre ona dva koja su navedena na str. 224, n. 2, »L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'el-Djem«, *Cahiers de Tunisie* (*Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis*), n^os^ 45—46, 1964, str. 21—33.

[18] Za teoriju o danima, vid. pogl. 15 i 16 prve knjige Makrobijevih *Saturnalija*: tu shvatamo složenost te materije.

[19] Gore, »Rečnik svetog«.

[20] O sudbenim i nesudbenim danima, vid. J. Paoli, »Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes«, *Revue historique du droit français et étranger*, 4. serija, 29, 1952, str. 293—327, i »La notion de temps faste et de temps comitial (Varron, *De l.l.* 6, 31 i 32)«, REA, 56, 1954, str. 121—149; A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, str. 48—54, 61—83, od kojih je nekoliko teza predmet rasprave u drugom dodatku ME. III (naročito u vezi sa odnosom između *dies festi* i *nefasti*).

i koji je bačen u more dužan je da, kao *piaculum*, prinese žrtvu i da tri dana *feries observare*); ili mogu biti porodični (*feriae familiarum: dies natales, operationis, denicales*: rođendani, dani privatnih žrtvenih obreda, porodičnog čišćenja kada se dogodi smrtni slučaj, *funesta familia*, Fest. str. 348 L[2]); ili se mogu ticati neke druge stalne grupe (razna strukovna udruženja, itd.). Državni praznici (*feriae publicae*) se dele na *statiuae* (ili *statae annuae*), *conceptiuae, imperatiuae*. Treće »nalaže« neka nepredviđena okolnost, obično *procuratio* nekog čuda, kao što su *feriae nouendiales* koji uvek dolaze posle grȁda (devet dana nečistoće, kao kada je u pitanju *funesta familia*, posle kojih sledi *procuratio*). Drugi su gotovo svi vezani za zemljoradnički život, pokretni su i svake godine ih određuju (*concipiuntur*) magistrati ili sveštenici; to su *feriae sementiuae, Ambarualia, augurium canarium*. Ostaju *statae annuare*, sa određenim danom, koji predstavljaju kalendarske praznike, — barem one koji se tiču naroda u celini a ne jednog od njegovih delova, čime se naime objašnjava što je izostavljen *Septimontium* od 11. decembra, praznik predviđen za *montes*.

Na negativan način, dakle, *feriae* se određuju uzdržavanjem od svake profane aktivnosti. Ali, ako je bilo lako obustaviti državne poslove, pravda i vojne operacije su iziskivale više i nije bilo moguće prekidati privredni život grada. Stoga se razvila čitava jedna kazuistika, koja je ublažavala teorijski zahtev: pontifici su, kaže Makrobije (I, 16, 9—10), tvrdili da su *feriae* okaljani ako se vrši neki *opus* kada su oni *indictae aut conceptae*; ali bilo je izuzetaka: bio je dozvoljen *opus* koji ima neke veze sa religijom, ili je neodložan, ili bi bilo opasno propustiti ga; drugi su dodavali: svaki već započeti *opus* koji se može odvijati *sine institutione noui operis*, — i to je, shvaćeno u širokom smislu, dopuštalo mnoge stvari. Uostalom jedno drugo pravilo, koje je Makrobije zabeležio u istom odlomku, dokazuje da je *opus* obično bio predviđen i da se tolerisao: nije bilo dozvoljeno da *rex sacrorum* i flamini (u pitanju su *maiores*; a Servije, *Georg.* I, 268, dodaje *pontifices*: to jest svi viši sveštenici) vide, dok traju *feriae, opus* koji je u toku; stoga je ispred njih išao *praeco* koji je upozoravao kada se treba zaustaviti i ko god bi prekršio to naređenje morao je da plati kaznu.

U praksi, kao što je već rečeno, *feriae publicae* sadrže određeni broj prostijih ili složenijih rituala, upućenih jednom božanstvu ili većem broju božanstava. Ima ih 61, *statae*, u godini: sve ide, koje su *feriae Iouis*, tri kalende (martovske, junske, oktobarske, od kojih su ove druge vezane za praznik boginje Karne i obred *tigillum sororium*), julske none (*Nonae caprotinae*), i još 45 praznika označenih posebnim imenima. Njihov raspored je bio povod za zanimljiva zapažanja, koja uglavnom dugujemo Visovi; 1. ako se izuzmu *Poplifugia* koje su se svetkovale 5. jula, nijedan praznik ne pada između kalenda i nona, što nagoveštava da je razvrstavanje prema mesečevim menama dosta staro pošto samo na dan nona *rex sacrorum*, produžavajući nesumnjivo jedan kraljevski običaj, objavljuje na Kapitolu *feriae publicae* koji će se svetkovati toga meseca; 2. ako se izuzmu *Regifugium* od 24. februara i *Ecurria* od 14. marta, svi *feriae* padaju neparnih dana (počevši od prvog dana u mesecu), što nagoveštava da su raspoređeni po danima posle usvajanja kalendara (neki su primetili da su, sudeći po

drugom elementu tih simetričnih složenica, rituali za vreme tajanstvenih *Regifugium* i *Poplifugia* podrazumevali, bez sumnje da bi ga otklonili, poremećaj političke ravnoteže, anomaliju: i njihova dva mesta u kalendaru su suprotna pravilu); 3. kao posledica prethodnog pravila, nikada dva praznika ne dolaze neposredno jedan posle drugog; oni koji se svetkuju više puta (kao *Carmentalia*: 11. i 15. januara) ili oni koji su tesno povezani (kao dve grupe Konsusovih i Opinih praznika: 21. i 25. avgusta, 15. i 19. decembra; zagonetne *Lucaria*. 19—21. juli) presečeni su intervalom koji obično traje tri dana, a ređe samo jedan; 4. s druge strane, postoje prirodni rasporedi ili prirodne simetrije: agrarni praznici usmeravaju vreme seoskim delatnostima; oktobarski vojnički praznici, po svome rasporedu i po svome sadržaju, odgovaraju martovskim praznicima, kao što je i prirodno za kraj i početak sezone ratovanja; jedan nedovoljno poznat »*agonium*« (11. decembra: *Sol Indiges*, *δαφνηφόρος καὶ γενάρχης*, prema Lyd. *Mens*. 4, 155) dolazi tačno šest meseci posle Aurorinog praznika (*Matralia*: 11. juna)[21]; 5. najzad neki *dies festi*, sasvim malobrojni ako izuzmemo neke ide i neke kalende, objedinjuju u sebi više stvari (17. mart: *agonium Martiale* i *Liberalia*; 23. decembra: *feriae Iouis* i *Larentalia*).

Podela na *dies fasti* i *nefasti*, jednostavna u načelu, složena je po daljim podelama koje su označene siglama na kamenim kalendarima, a jedna od tih sigli opire se tumačenju. Od 235 *dies fasti* (označenih sa F, nasuprot N), otvorenih za svetovno, a posebno za pravno delovanje (*lege agere*), nisu svi za suštinsku političku akciju, koja predstavlja udruživanje naroda u *comitia* (*agere cum populo*); oni koji to jesu, pa su stoga i najotvoreniji, a ima ih 192, nazivaju se *comitiales* (označeni sa C). Ali, šta znači sigla NP (N') kojom su obeležena 52 dana, od kojih su svi *feriae publicae*? Uprkos ponavljanim pokušajima, problem nije rasvetljen[22]; rešenje bi bez sumnje dala jedna Festova glosa (str. 283 L[2]), kada bi bila manje oštećena. Pontifikalna praksa izdvajala je u svakom slučaju nekoliko mešovitih dana, od kojih su jedni bili sudbeni, a drugi nesudbeni. Jedanaest dana za koje se govorilo da su *intercisi* (označeni sa EN: *endotercisi*) bili su *nefasti* na početku i na kraju, a *fasti* u međuvremenu (Varr. L. L. 6, 31); među njima je osam navečerja *feriae publicae*. Tri dana za koje se govorilo da su *fissi* (Serv. *Aen*. 6, 37) bili su prvo *nefasti*, a *fasti* samo posle izvršenja određene svete radnje; kalendari ih jasnije označavaju: *Q(uando) R(ex) C(omitiauit) F(as)*, 24. marta i 24. maja (i jednom i drugom prethodi *tubilustrium*);

[21] Smisao ovih simetrija ponekad ostaje zagonetan: zašto se avgustovske Volkanalije, decembarske Saturnalije svetkuju središnjeg dana u malom intervalu koji razdvaja Konsusov i Opin praznik?

[22] Ta sigla bi označavala *feriae publicae*: Wiss. str. 438 i n. 1 (potvrđuje Latte, str. 2 i n. 3); ona bi značila »*nefas, feriae posteriores*«, to jest posle tobožnjeg »Janusovog praznika« koji prethodi zajednici Kvirinal-Septimontium: J. Paoli, REL. 28, 1950, str. 252—279 (suprotno: G. Dumézil, RHR. 139, 1951, str. 208—215, i REL. 33, 1955, str. 105—108; Latte, *loc. cit.*); ona označava praznike u kojima učestvuju pontifici: A. Piganiol, *Annuaire du Collège de France*, 1950, str. 200. Vid. na kraju A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, 1967, str. 61—88, 134 (NP bi označavalo *feriae publicae statiuae uniuersi* populi *communes, feriae publicae pro* populo), sa mojom diskusijom u drugom dodatku ME.III.

Q(uando) ST(ercus) D(elatum) F(as), 15. juna (dan kada je *stercus* odnet iz *aedes Vestae*). Raspored *dies fasti* (i *comitiales*) i *nefasti* u godini krajnje je neujednačen, bez vidljivog razloga: septembar i novembar su gotovo u potpunosti *fasti*[23], dok su polovina jula, dve trećine februara i aprila *nefasti*.

Sasvim drugačiju kategoriju predstavljaju *dies religiosi*. Sem u slučaju neodložne potrebe, tu se smatrala opasnom svaka javna delatnost, laička ili verska (i po tome se jasno razlikuju od *dies nefasti*); oni su bili *neque praeliares neque puri neque comitiales* (Macr. I, 16, 24), nepogodni za venčanja (*ibid.*) i uopšte za početak bilo kakvog poduhvata (Gell. 4, 9, 5). To je bio eksperimentalni pojam: dani koji su tako označavani nekom vrstom *nota infamiae* odlukom Senata dokazali su tokom istorije da su opasni, neprijateljski, kao dani teških poraza, kremerskog i alijskog (oba 18. jula); zbog uopštavanja neprijatnih uspomena u ovu grupu su svrstani svi dani (*dies atri*) koji dolaze odmah posle kalenda, nona i ida; za mistične opasnosti koje su oni po prirodi u sebi nosili, tu su bili i dani kada se uspostavljala veza između naše zemlje i njenog podzemlja, sveta živih i sveta mrtvih (*Parentalia, Lemuria*, tri dana kada *mundus patet*), kao i dani kada su se, ako se tako može reći, rimski talismani šetali (od 7. do 15. juna, otvaranje *aedes Vestae*; u martu i u oktobru, dani kada su salijevci javno upotrebljavali *ancilia*). To je bilo samo ozvaničenje pojma »lošeg dana« (govorilo se *dies uitiosus*) na koji podseća moderno sujeverje vezano za »petak 13.«, a koji je rimskom seljaku bio dobro poznat. Ali, kao što je obično slučaj kada je u pitanju ono za šta Rimljani kažu da je *religiosus*, nije bila u pitanju zabrana u pravom smislu: Senat je samo beležio, ukazivao da se ispostavilo da su ti dani bili loši, ali bez posledica po postojeću pontifikalnu doktrinu. Tako se objašnjava što su tri dana kada *mundus patet* (24. avgust, 5. oktobar, 8. novembar), kao i *dies Alliensis*, u kalendarima obeleženi sa C, *comitiales*, i što je većina *dies atri* obeležena sa F, *fasti*.

Ovaj kratak pregled barem daje izvesnu sliku o brižljivosti sa kojom su pontifici i magistrati, tokom vekova, radili na osnovnim pojmovima. Ali ti pojmovi — *fas, feriae* — svakako su najstariji: razmišljanje je samo istančalo običaje, razvrstavanja, možda manje precizna, koja su prethodila kalendaru koji mi poznajemo.

Feriae publicae ili *priuatae* imali su veoma raznovrstan sadržaj. Glavno je bilo žrtvovanje, ali su mu se mnogi korisni običaji pridružili, obavijali ga i ponekad dobijali veći značaj. Tako je ophod za vreme *lustrationes*, bilo da je u pitanju *ager Romanus* ili polje koje okružuje zgradu, vredeo sam po sebi: on je obeležavao nevidljivu prepreku nevidljivim neprijateljima koje su, s druge strane, oružane igre salijevaca zastrašivale pokretima i zvukom. Kolske trke (*bigae*), koje su razvijale mistične prednosti u nadmetanju, pokazivale su pobednika, otvarale *Ecurria* u pravo vreme za podvige i, na dan oktobarskih ida, označavale konja koga je Mars želeo za žrtvu. Čak i

[23] Mogućno je da je »belina« koju predstavlja septembar posledica iščezavanja kraljevine i, prirodno, velikog dela praznika vezanih za samoga kralja. Uočljivo je da jedini *nefastus* dan pada na ide, *dies natalis* hrama Jupitera O. M., koji je *rex* na Kapitolu, a da su kalende toga meseca *dies natalis* hramova Junone Regine (392) i dve Jupiterove varijante (Liber, stari; Tonans, za vreme Avgusta). Za novembar, ne vidimo nikakvo objašnjenje.

odmor životinja, njihov »praznik«, određenih dana (*Vestalia*), imao je okrepljujuće svojstvo, kao što su kaiševi luperkovaca imali plodotvorno svojstvo.

Tokom IV, a naročito III veka, kada trgovina, moć, daleki ratovi više nisu dozvoljavali Rimljanima da zanemaruju bogatstvo i obilje grčkih običaja, sve ove neobičnosti nacionalnih rituala odjednom su izgledale zastarele, da ne kažemo demodirane. One nisu iščezle, nisu ukinute kao mitologija: prirodni i smišljeni konzervativizam nije dopuštao ukidanje ceremonija koje su gradu donele spasenje i napredak. Ali, često lišeni mitova pa čak i teologema koje su ih opravdavale (mislimo na *Matralia*), pomalo smešni, u očima ljudi koje je prosvećivalo novo znanje, zbog zastarelih pokreta i opreme (kao salijevci) ako ne i primitivnog i divljeg nasilja koje je još i vređalo ukus koji je postajao istančaniji (to je bio slučaj sa Luperkalijama), ti rituali, tvrdoglavo održavani, nisu zadovoljavali gomilu naroda, koja se lako otvarala za spoljašnje stvari, kao ni vladajuću klasu, rasputu (takav je bio, do krajnosti, Katon) između vernosti »starinama« (»*antiquitates*«), »*origines populi Romani*«, i očigledne nadmoći jedne kulture koja je dolazila sa juga i istoka i zavodila je u vlastitoj kući. Čovek se čak mogao upitati da li tako grubi običaji i dalje zadovoljavaju bogove na koje su rane *interpretationes* prenele dobre manire stanovnika Olimpa. Upravo je osećanje te nedovoljnosti, sa uobičajenim merama predostrožnosti, uvelo u Rim etrurske obrede, a naročito *graecus ritus*.

Doduše, od kako su njime zavladali Etrurci, Rim nikada nije bio zatvoren za pozajmice. To smo videli za bogove, a tako je i sa obredima. Državna ceremonija kao što je trijumf poticala je iz Etrurije kao i reč grčkog porekla koja je označava[24]; postavši profana u dve trećine svoga ceremonijala, ona je nosila trag, manje ili više shvaćen, dva verska pojma koja su bila strana na rimskom tlu: pobednik koji se penjao na Kapitol na čelu svojih trupa, namazan crvenom bojom kao kip, bio je nekoliko časova bog čiju je kuću išao da poseti, Jupiter[25]; s druge strane, velika, potpuna sloboda sa kojom su mu, u isto vreme, njegovi vojnici podsmešljivo i drsko dobacivali nije imala samo »moralnu« vrednost koju obično ističu pisci (*respice post te, hominem te memento*), nego i magijsko dejstvo kao zaštita od nevidljivih opasnosti koje je nosila u sebi takva sreća, takva apoteoza. Teško nam je da zamislimo pobednika nad Galima kako prelazi Sacra Via u punoj slavi, dok mu veterani uzvikuju, pevaju, da je prvi put ratovao u postelji kralja Nikomeda i da tu nije odneo pobedu[26].

Ova umerena mešavina krajnosti, obožavanja i poruge jedan je od prvih priloga koji *alienigenae* daju klasičnoj slici Rima. Usledиće mnogi drugi. Pre svega *lectisternia*. I oni su bez sumnje direktna pozajmica od Etruraca, od

[24] Za novija vremena, upor. A. Bruhl, »Les influences hellénistiques dans le triomphe romain«, MEFR. 46, 1929, str. 77—95.

[25] Mme L. Bonfante-Warren, gore *nav. čl.*, str. 296, n. 1, ukazuje da je to obožavanje pobednika proizašlo iz rimske interpretacije etrurskog originala.

[26] O. Höfler, »Götterkomik, zur Selbstrelativierung des Mythos«, *Zeitsch. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur* 100, 1971, str. 371—389, ponovo je, međutim, svrstao tu »slobodu« u skup indoevropskih činjenica (satirične pesme o ratničkim bogovima, Indri i Poru, naročito).

Cere,[27] ali se nazire grčki uzor (*κλίνην στρῶσαι*)[28]: to je *graecus ritus*, koji preporučuju Knjige. Nahraniti boga na žrtveniku cilj je svakog prinošenja žrtve. Poslužiti mu obed nešto je drugo. Rimljanima nije bio nepoznat taj običaj: *daps*, simbolično svedena na malo mesa i vrč vina, bila je svečani obed koji je seljak nudio Jupiteru pred setvu, a kasnije je ponavljan, u gradu, kao *epulum* koji se služio Jupiteru na Kapitolu. Ali, za seljakovim stolom, a u početku možda i na Kapitolu, ništa nije predstavljalo boga kako jede: bilo je dovoljno njegovo nevidljivo prisustvo. Nasuprot tome, *lectisternium* se odlikuje konkretnim prisustvom.

Jastuk, *pulainar*, to je krevet na kome bog, kao i sve ljudske zvanice, leži kraj stola koji je za njega postavljen. Leži sam bog, u obliku kultnog kipa ili možda, ponekad, figurice. Gozbe bogova su u početku priređivane izvan hramova: tako su ljudi mogli da vide, sopstvenim očima, svoje zaštitnike koji su obično bili zatvoreni u onostranom koje predstavlja *cella*. Ne zna se kada je nekom bogu prvi put na taj način izraženo poštovanje. Reč ulazi u književnost sa trostrukom gozbom bogova iz 399, u kojoj su okupljeni parovi Apolon-Latona, Herkul-Dijana, Merkur-Neptun; iscelitelj Apolon je na čelu, pošto je povod jedna krvava epizoda i, mada sve u tim povezivanjima nije jasno, razlozi su uglavnom grčki. Usledile su i druge kolektivne gozbe bogova, tokom IV veka, četiri, prema Titu Liviju, koji ponavlja ono što kaže Pizon, pre nego što će doći ona na kojoj će se okupiti dvanaest bogova u kritičnom trenutku rata sa Hanibalom. Ove prve priče toga istoričara (5, 13, 6) predstavljaju i bogove i boginje u ležećem položaju, *stratis lectis*; kasnije će boginje biti predstavljene u sedećem položaju, *sellis positis*, dok će bogovi i dalje ležati, tako da se na *lectisternia* nadovezuju *sellisternia*. U tim različitim položajima će se tada svetkovati *epulum Iouis*, koji je uveden prema *graecus ritus* i na koji se pozivaju i kapitolske boginje (Val. Max. 2, 1, 2: *Iouis epulo ipse in lectulum, Juno et Minerua in sellas ad cenam inuitabantur*). Pošto postoje grčki presedani u toj razlici, neki smatraju da nije u pitanju inovacija[29] i da su, uprkos jedinstvenom izrazu koji upotrebljava Tit Livije (5, 13, 6), bogovi i boginje bili raspoređeni na ležajevima i stolicama; međutim, spoj boga i boginje u dva para, dok je treći sastavljen od dva boga, ne navodi na takvo tumačenje, kao ni konkretan opis: *tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis*. Jedno od nesumnjivih obeležja lektisternija kojim će se često odlikovati *graecus ritus* jeste učešće gomile Rimljana, ne u njihovim društvenim okvirima, nego u isto vreme i kao pojedinaca i kao mase: oni se približavaju bogovima i, ako je verovati istoričarima, još 399. pozvani su da privatnim putem uopšte

[27] Već je C. Pascal, »De lectisterniis apud Romanos«, RF. 22, 1894, str. 272—279, podsetio, posle iranskih i grčkih paralela, na etrurske grobove gde »mortui utpote dii coenantes pictura effícti reperiuntur«; vid. J. Gagé, *Apollon Romain*, 1955, str. 168—179: »Les lectisternes, théoxenies grecques et modèles étrusques?«.

[28] Latte, str. 243. Upor. već, na mikenskom (Pylos, Fr. 343) *re-ke-to-ro-te-ri-jo* (gen. pl.): *λεχε(ε)-στρωτηρίων*, Palmer); vid. L. A. Stella, *La civiltà Micenea nei documenti contemporanei*, 1965, str. 237, koji razmatra *lectisternium*.

[29] Latte, str. 242; L. Ross Taylor, »The *sellisternium* and the theatrical pompa«, CPh. 30, 1935, str. 122—130.

gostinsku namenu rituala: pošto su sva vrata bila otvorena, pozivani su i poznati i nepoznati prolaznici; mirilo se sa neprijateljima, skidani su okovi... Čak i ako sve te pojedinosti ne treba uzimati u obzir, mada nisu mnogo kritikovane, izvesno je da postoji izvestan »lektisternijski duh«, ono što se u moderno doba naziva ambijentom, a što je sasvim različito od ambijenta koji je stvarala ili iziskivala većina nacionalnih obreda.

Kao što se *epulum Iouis* pretvorio u lektisternij, moguće je da se u okviru *supplicationes* iz grčkog rituala razvio jedan rimski običaj[30]. Primeri koje nalazimo u prvim knjigama Tita Livija po prirodi stvari liče na anahronizam, čak i kada im se sama reč ne pripisuje (na. pr. 3, 5, 14), i ne može se zamisliti na koji je način uređena, formalistička religija povezivala ceo narod ili njegove delove sa molitvama verskih službenika, ali se isto tako teško može smatrati da, u velikim opasnostima, sinhronizovani, privatni kultni činovi nisu podržavali napor sveštenika i magistrata. Bilo kako bilo, *supplicationes* iz III veka svakako pripadaju novome tipu. Uopšte, njih nalažu konzuli ili Senat, najčešće po izveštaju decemvira posle gledanja u Knjige, ali u mnogim slučajevima one proizlaze iz dekreta pontifika, pa čak i odgovora haruspika: kao i tolike druge, ova novina nema tako postojan status kao stari kultovi. Upravljanje ritualima, ili pre njihovo započinjanje (*praeire*), prinošenje žrtve koje ih prati (Liv. 37, 3, 6), poveravaju se decemvirima, a *supplicationes* i *lectisternia* se ponekad izvode istovremeno. Grad tada pruža neobičan prizor: ne samo u Rimu, nego i na selu, u susednim gradovima, kasnije i u celoj Italiji (Liv. 40, 19, 5), ljudi i žene se redovno pozivaju. Sa vencem na glavi, sa palmom u ruci, muškarci, preko dvanaest godina, napominje se u jednom tekstu (Liv. 40, 37, 3), odlaze u hram, prinose vino i tamjan kao u privatnom kultu; žene, raspuštene kose kao u pogrebnim ritualima, kleče, pružaju ruke ka nebu, »čisteći žrtvenike svojom kosom« (Liv. 26, 9, 7). Kao što je ceo narod pozvan, tako ga i svi bogovi primaju, sem retkih izuzetaka, u svojim hramovima koji su tada stalno otvoreni; najpotpuniji izraz je *supplicatio omnibus dis quorum puluinaria Romae essent* (Liv. 24, 10, 13; upor. 31, 8, 2, 32, 1, 14; 49, 19, 5...). Još više nego za vreme lektisternija: Rim se tako oslobađa stega svoga formalizma; svačije molitve, pokreti, izazvani su strahom ili bogobojažljivošću; pomišljamo na početak *Oidipous Tytannos*: »Deco, mladi potomci staroga Kadma, zašto hrlite ovim stepenicama? Čemu te grupe koje se mole? Tamjan se puši po celom gradu, ispunjenom žalopojkama i jecajima...«

Možda je iz *supplicatio* proizašao i jedan običaj u kome se isto tako pojavljuje grčki uticaj. Iz te rimske gomile koja se slobodno obraćala bogovima rečima i gestovima, ponekad su se izdvajale grupe kao njeni predstavnici. U isto vreme, njihove reči, njihovi krici postojali su ritmovani govor, njihove trke svečana povorka, njihovi pokreti skladna igra. Ti predstavnici naroda bili su njegovi najdirljiviji i najnadobudniji elementi, devojke, mla-

[30] Latte, str. 245, n. 2, rasprava: A. Kirsopp Lake, »The *supplicatio* and the *Graecus ritus*«, *Quantulacumque, Stud. pres. to Kirsopp Lake*, 1937, str. 243—251 (popis *supplicationes* kod Tita Livija). Jednu drugu varijantu *supplicatio* razmatra L. Halkin, *La supplication d'actions de grâces chez les Romains*, 1953.

dići, *patrimi* i *matrimi* prema starom verovanju da je dete čiji su roditelji živi i samo nosilac životne energije i sreće: godine 190. na primer, prilikom jedne *supplicatio, decem ingenui decem uirgines patrimi omnes matrimique* (Liv. 37, 3, 6). Makrobije (I, 6, 14) govori o jednoj *obsecratio*, što je druga reč za *supplicatio*, kada su mladi ljudi, slobodnjaci i oslobođenici, i devojke *patrimae* i *matrimae*, recitovali *carmen*. Najčuveniji je primer iz 207. koji smo gore analizirali[31], gde je u stihovima Livija Andronika nastao pesnički rod koji će proslaviti Horacijeva *Carmen saeculare*: koliko se taj organizovani i ugodni ophod razlikuje od povorki za vreme *Ambarualia* ili *Robigalia*, kada su sveštenici i njihovi pomoćnici obilazili polja ili odlazili do petog miljokaza na Klaudijevom putu.

Ophod iz 207. donosio je na Aventin, u hram Junone Regine, dve statue te boginje od čempresovog drveta koje su učestvovale u odvraćanju čuda. Visova je istakao da je i to bila novina. Rimski hramovi su već odavno dobijali poklone od kojih su mnogi poticali direktno od ratnog plena, ili su bili pripremljeni, kupljeni novcem od prodaje plena ili od kazne, ali to nisu bili načini okajavanja, čišćenja. To su postali tek sa ratom protiv Hanibala: od 21. do 42. knjige, Tit Livije navodi sedam takvih slučajeva. U isto vreme se ustaljuje običaj da se, radi naplate nekog žrtvenog dara u znak pokajanja, prikuplja *stips*, određena suma posvećenog novca, bilo u celom narodu, bilo među matronama ili oslobođenicama, itd. Tako je nastao običaj na koji je već ukazivao poseban slučaj Herkulove »desetine« na Velikom žrtveniku a koji će biti izraz poštovanja prema Magni Mater, zatim prema drugim grčkim, pa čak i rimskim božanstvima: kult, koji se dotle održavao zahvaljujući imovini boga ili svešteničkih udruženja, javnim naplatama (kazne, prava ulaska i upotrebe...), postajao je, u tim okolnostima, stvar posvećenih, sa svim mogućnostima i opasnostima za obe strane koje je to »odvajanje religije od države« u sebi nosilo.

Jedan od slučajeva kada se najviše ispoljavaju glavna obeležja evolucije jesu Igre[32]. U širokom smislu reči, stari rituali su obuhvatali mnogo igara, a da ih nikakav zvanični termin nije označavao kao *ludi*; ljudi su se zabavljali za vreme Kompitalija, za vreme Saturnalija, na nezvaničan, ali stari praznik Ane Perene; popularno isterivanje Mamurija Veturija, »martovskog starca«, bilo je kao neka mala drama, a za vreme Ekurija, Konsualija, održavane su prave trke, u kojima su se, imamo razloga za takvu tvrdnju, zadržavale dosta stare, prerimske crte, dok je *lusus troiae* bio nesumnjivo igra sa oružjem, na konju, kojom su upravljali *magistri*, a izvodili je mladići patricijskog roda, 19. oktobra (*quinquatrus, armilustrium*)[33]. Ali svuda je, osim možda u poslednjem i nekim drugim slučajevima, preovlađivalo ritu-

[31] Gore, »Religija za vreme Drugog punskog rata«.

[32] A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, 1923. G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, 1965 (str. 32—52, o značenju reči *ludus*), bavi se, pored igara (*ludi*) u pravom smislu, i Ambarvalijama, Robigalijama, itd.

[33] Wiss., str. 450; Latte, str. 115—116; vid. veoma dobre članke čiji su autori K. Schneider (1927) i E. Mehl (1956), u RE. XIII, col. 2059—2067, i Dod.-Bd. VIII, col. 888—906.

alno obeležje. Igra kao takva, koja ima vrednost sama po sebi, i koja se prosto nudi bogovima kao uobličeni dar, u Rim je došla iz Etrurije.

Među najstarijima su igre koje su svetkovane *in honorem deorum inferorum* pod imenom *Ludi Taur(e)i* (Paul. str. 441 L²), u kojima je P. Kortsen video etrursko *tauru* prevedeno (hipotetično) kao »grob«[34]. Smatralo se da ih je uveo poslednji Tarkvinije, prema *Libri fatales* (Serv. *Aen.* 2, 140). Oskijski kalendar ih označava, 25. i 26. juna, kao petogodišnje, a Tit Livije (39, 22, 1) o njima kratko govori u vezi sa 186. godinom, ali sve što o njima znamo jeste da su svetkovane u Flaminijevom cirku i da su, tamo, »konji trčali njegovom ivicom« (Varr. L. L. 5, 154). *Di inferi* o kojima je reč sigurno su bili, kao i sami rituali, etrurska predstava, koja je bila na neki način romanizovana.

Nepoznat je i datum kada su uvedene *Ludi Capitolini*, koje se svetkuju na dan oktobarskih ida; neki su ih smeštali u Romulovo doba, to jest na početak, što nije verovatno. Prema Titu Liviju (5, 50, 4; 52, 11), one su podsećale na otpor koji je na tom brežuljku pružen Galima 390. i na oslobođenje Rima. O njima su se starali ljudi toga kvarta, *collegium Capitolinorum*; tu su izvođene borbe, trke, lakrdije.

Smatralo se da je Tarkvinije Stari uveo *ludi magni*, koje će postati *ludi Romani*, najznačajnije u Rimu (Liv. I, 35, 9). One su u svakom slučaju nosile etrurski pečat (*equi pugilesque ex Etruria maxime acciti*) i tesno su povezane sa Jupiterovim kultom na Kapitolu. Analogije sa trijumfom, koje možda dovoljno objašnjava zajedničko poreklo, uočavali su sami Rimljani kada su magistrata koji je rukovodio igrama predstavljali kao trijumfatora; ali to ne znači da u ova dva praznika treba videti, kao Momzen i Visova, dva odvojena dela jednog jedinstvenog praznika. Verski momenat bila je svečana povorka koja je, preko Foruma, odlazila u kapitolski hram u Cirku, gde su se održavale igre i gde je ona defilovala praćena pljeskom gomile (*pompa Circensis*)[35]. Dionisije iz Halikarnasa (7, 72) opisao ju je u isto vreme i nadugačko i nepotpuno, prema Fabiju Piktoru. Ona je nosila kipove bogova, oko kojih se Dionisijev i Ovidijev popis ne slažu (*Am.* 3, 2, 43—56). Na čelu povorke bio je magistrat, praćen mladićima koji su išli peške ili na konju, zatim su se pojavljivali vozači kola i rvači koji će se takmičiti, pa tek onda, nošene na ramenima, slike bogova i, na kolima koja je vozio *puer patrimus*, odvojeni od bogova ako dobro shvatamo nejasne tekstove, njihovi atributi. Tumačeći to razdvajanje, koje valja imati na umu, Late (str. 249, n. 2) ukazuje da su u početku bogovi bili predstavljeni samo tim atributima i da su, kada se upotreba kipova proširila, ovi prosto dodati, bez izmene, postojećem obrednom aparatu. U igrama u pravom smislu učestvovali su *quadrigae* (a ne više *bigae*, kao u drevnim Ekurijama), *desultores*, koji su skakali sa konja na konja, rvači, bokseri; gladijatori, koji su bili etrurskog porekla, i koji su se već uveliko (264) pojavljivali u privatnim pogrebnim svečanostima, nikada nisu uključivani u velike javne igre.

[34] Latte, str. 157.

[35] Za *pompa Circensis* i njene veze sa trijumfom, vid. Piganiolovu tezu, *op. cit.*, str. 15—31.

Obično se smatra sa Momzenom da su igre koje su prvo nazivane velikim, zatim rimskim, postale godišnje i da su dobile stalni oblik 367, kada su uvedeni kurulski edili, za koje se govorilo da su *curatores ludorum solemnium* (Cic. Leg. 3, 7)[36]. Igre su bez sumnje od početka bile ono što su uvek i ostale: najveća svetkovina u čast Jupitera O. M. Dani igara, čiji je broj postepeno porastao na četiri, obuhvatali su, od 15. do 18. septembra, *natalis dies* hrama, ide, sa intervalom 14. koji je bio *dies ater*. Kada je, nešto kasnije, pre *natalis dies*, dodat prvo jedan, a zatim više, i konačno devet dana scenskih igara (*ludi scaenici*), *natalis dies* se, sa ceremonijom *epulum Jouis* koja ga je obeležavala, očigledno našao na zglobnom mestu, ako ne i u središtu zabave. Naravno, to novo korišćenje Cirka nije imalo veze sa starim kultovima toga mesta, od kojih je možda najpoznatiji kult Konsusa, a koji su okupljali neka druga božanstva, od kojih su nam poznata samo imena (Seja, Segecija...), vezana za seosku aktivnost: ljudi su se zadovoljavali korišćenjem mesta koje je zbog trka mazgi u Konsualijama preuređeno u hipodrom.

Kao što je hram trijade Cerera-Liber-Libera bio plebejska varijanta hrama kapitolske trijade, plebejske igre (*ludi Plebei*) su zamenile, sa zakašnjenjem koje se ne može odmeriti, kapitolske igre. One su postale redovne ili 216. (Liv. 23, 30, 17), jedne od najlošijih godina u ratu protiv Hanibala, ili nešto ranije, uoči toga rata, kada je sagrađen Circus Flaminius koji im je služio kao okvir, kao što je Cirkus Maximus služio kao okvir prototipskim igrama. Između ova dva oblika igara, sve je sistematski homologno: edili, kuruli i plebejci, tu su, svaki ponaosob, *curatores*; scenske igre i cirkuske igre raspoređene su u dva dela Jupiterove gozbe (*epulum Jouis*), koja se odigrava na dan septembarskih (*I. Rom.*) i na dan novembarskih ida (*I. Pleb.*)[37], i to igre u cirku posle, a igre na pozornici pre 14. koji je bio *dies ater* i, u oba slučaja, predviđen za *equorum probatio*.

Brzo su usledile i druge tvorevine: *ludi Apollinares* (208), *Ceriales* (202), *Megale(n)ses* (191), *Florales* (173), od kojih su sve bile inspirisane Rimskim igrama (*ludi Romani*), ali sa nesumnjivim tragovima jednog zahtevnijeg helenizma. Cirkuske igre bile su svedene na jedan jedini dan, dok su scenske igre bile razvijenije; stoga bez sumnje, kultni dan boga ili boginje nije bio uokviren, nego su mu ili prethodile (*Ap.*, *Cer.*) ili su dolazile posle njega (*Meg.*, *Flor.*) dve vrste igara koje su bile povezane. Pompa Circensis je potvrđena za *Apollinares* i *Megalenses*, Circus Maximus za *Apollinares*, ali za druge nedostaju naznake. *Curator* u *Apollinares* bio je gradski pretor, druge su spadale u nadležnost edila, kurulskih za *Megalenses*, plebejskih, s obzirom na staru bliskost plebsa sa tom boginjom, za *Ceriales*; što se tiče *Florales*, nismo obavešteni.

U svom prvom obliku, scenske igre su isto tako došle iz Etrurije, u vreme opšteg nemira, ali i reorganizacije posle galske pošasti (Liv. 7, 2, 3).

[36] To osporava Piganiol, *op. cit.*, str. 75—76.

[37] Što se tiče najstarije Jupiterove gozbe (*epulum Jouis*), Latteove str. 251 i 277 kao da jedna drugoj protivreče. Piganiol, *op. cit.*, str. 84, drugačije postavlja odnose između *ludi Romani* i *Plebei*.

To još nije bilo pozorište, nego pantomima, izražajne igre praćene frulom. Uprkos preziru Tita Livija, ti skromni počeci su barem dali Rimu i njegovim naslednicima jedan važan termin: to je, pored *histrio*, glumca, i *subulo*, muzičara, *persona*, koja je u početku bila maska, zatim uloga i ličnost, zatim ličnost pravnika, filozofa, teologa, gramatičara. Ako reč nema etimologiju, njen sufiks *-na* ukazuje na etrursko poreklo[38]. No, kaže Remon Blok[39], »neobične maskirane ličnosti koje su se pojavljivale na više fresaka otkrivenih u Tarkvinijima, koje su poticale iz VI veka pre nove ere, nose ime, napisano pored imena jednog od njih, *φersu*. U pitanju su freske iz grobnice Augura i iz grobnice zvane Pulčinelina, koje su davno otkrivene, ali nedavno podrobno opisane. Godine 1958, istraživački postupci, zasnovani na električnom otporu tla, omogućili su da se otkrije nova grobnica sa slikama, koja je veoma zanimljiva i koja predstavlja, pored atletskih prizora i vrlo uzbudljivih kolskih trka, jedan novi *φersu*. Taj novi skup je predmet rada koji će uskoro biti objavljen[40]. Svi ti *φersu* su maskirani igrači koji se trkaju ili izvode surove igre koje liče na daleke prototipe rimskih gladijatorskih borbi. Njihovo ime je indikativno; *φersu* je maska, maskirana ličnost, a latinska reč *persona* svakako je izvedena iz toskanske reči«. To je bila klica tog izražajnog pojma; ostatak je verovatno preuzet iz lepeze značenja grčke reči *πρόσωπον*, od koje etrurska reč možda vodi poreklo.

Kada su Rimljani započeli, u okviru tih pantomima, ono što će postati njihove *fabulae Atellanae*? Stari podaci su sumnjivi. Čini se da je najrudimentarniji oblik govorenog ili pevanog pozorišta bila *ludus talarius* ili *talarus*, koju su dosetljivi ljudi nazivali *sordidus*, čije je ime poticalo od odeće koja je glumcu padala do peta. Ali znalo se koje je godine Livije Andronik počeo da prikazuje prave komade. Od tada, za vreme *ludi Romani*, i drugih velikih igara, u dane predviđene za scensko izvođenje pojavljivali su se zajedno domaći proizvodi, *praetextae, togatae*, i grčko pozorište, tragično sa Livijem, Enijem, Pakuvijem, Aktijem, konačno sa Nevijem, Plautom, Cecilije, Terencijem. Ali religija više nije imala mnogo veze sa tim književnim obradama[41].

---

[38] Skutsch, ALL. 15, str. 145—146, napravio je poređenje *persona — φersu* bibliografija u: A. Ernout, »Les éléments étrusques du vocabulaire latin«, BSL. 30, I, 1930, str. 88, n. 1 (=*Philologica* I, 1946, str. 23).

[39] Raymond Bloch, *Les origines de Rome*, 1959, str. 116.

[40] Rad je objavljen iste godine: R. Bartoccini, C. M. Lerici, M. Moretti, *Tomba delle Olimpiadi*, 1959.

[41] O svetovnim igrama, gore, str. 444. Različiti vidovi rimskih kultova koji ne mogu biti ovde razmatrani dali su povoda za značajne radove. Nekoliko primera: G. Appel, *De Romanorum precationibus*, RVV. 7, 2, 1909; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum, ibid.* 6. 1910; S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis, Diss. Amsterdam*, 1921; R. P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römer*. RVV. 21, I, 1929; K. Meuli, »Altrömischer Maskenbrauch«, MH. 12, 1955, str. 206—230. O religijskoj simbolici boja: E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*. RVV. 20, I, 1925; K. Mayer, *Die Bed. der roten F. im K. der Gr. u. Römer, Diss. Freiburg i. B.*, 1927; G. Radke, *Die Bed. der weissen und der schwarzen F. im Kult u. Brauch d. Gr. u. Römer, Diss. Berlin*, 1936; ogledi 3 (»*Albati russati uirides*«) i 4 (»*Vexillum caeruleum*«) u mojim RIER. 1954 (i DL. 1956, str. 120—121, suprotno H. J. Rose).

II

SACERDOTES

Proučavanje najstarijih sveštenika u Rimu obično polazi od postulata koji se više ne može održati, onoga prema kome je javna religija samo poseban slučaj, samo razrada privatne religije, pošto je jedan *pater familias* između ostalih postao *rex* i postepeno, uporedo sa rastom svoje moći, uzdigao i nametnuo zajednici svoje sopstvene kultove. U običnoj kući, služenje bogovima bilo je stvar glave porodice i njegove žene, a pomagala su im samo njihova deca: isto su tako, u početku, smatra se, u kraljevoj kući (*domus regia*), sve obavljali *rex, regina* i njihova deca; zatim, pošto je *rex* sve više bio zauzet upravljanjem državom i komandovanjem vojskom, bio je primoran da, u oblasti religije, nađe sebi zamenike i savetnike; to je pre svega, s jedne strane, Jupiterov flamin, koji je njegov sveti dvojnik, kako stoji u predanju, i koji prema tome gradi »kraljevski« par sa svojom ženom, flaminikom, regininom dvojnicom; s druge strane *pontifex* koji je, pored dužnosti u vojsci, bio pisar i stručnjak za svete stvari. Doduše, *pontifex* predstavlja izvesnu teškoću u ovakvom tumačenju, manje sam po sebi, a više nesumnjivim vezama koje ima sa vestalkama. Sa Ludvigom Dojbnerom, mnogi su, u »paru« *pontifex (maximus)-uirgo maxima* videli drugu projekciju kraljevskog para (Visova); drugi su, u novije vreme, u vestalkama prepoznali institucionalizovani surogat kraljevih kćeri, koje su se bavile domaćinstvom i ognjištem, dok su njihovi roditelji radili u polju[1].

Ove konstrukcije dovode do velikih nelogičnosti, kada su, na primer, u pitanju pontifici i vestalke: kakav neobičan brak, gde je glavni uslov koji se nameće ženi čuvanje devičanstva! Čak i kada je u pitanju *flamen Dialis*: ako shvatamo što je on, na velikom delu verskog područja, zamenio kralja koji je bio suviše zauzet na svetovnom području, ne vidimo kako je isti razlog mogao da dovede do uklanjanja, u korist flaminike, regine koja gotovo da nije ni učestvovala u javnom životu. Najzad, *flamen Dialis* samo

---

[1] H. J. Rose, »De uirginibus Vestalibus«, *Mnem.* N. S. 54, 1926, str. 440—448, i 56, 1928, str. 79—80; Latte, str. 108 i n. 4.

je prvi među *flamines maiores*: ako i dva druga zamenjuju kralja — a to je mnogo teže zamisliti — čemu to umnožavanje?

Ali pre svega, kao što je rečeno u Uvodnim napomenama, posmatranje indoevropskih naroda kod kojih se, pod istim tradicionalnim imenom, uočava ekvivalent latinskog *rex*, ne dopušta da ostanemo pri toj koncepciji. Ma kakvo da je moglo biti, u dalekoj preistoriji, poreklo indoevropskog **reg-*, osvajači koji su zauzeli Lacij nisu morali da ga stvaraju[2]: oni su doneli tu funkciju i njenog nosioca koji su već bili jasno izdvojeni i pretrpani brojnim dužnostima, predstavama, povlasticama, ritualima koji se nisu mogli svesti na privatno područje: setimo se, na primer, poređenja obreda kraljevskog žrtvovanja konja u Rimu i u Indiji, koji su suviše bliski po svojim mehanizmima i po simbolici da bi bili nezavisni[3]. Vedski *radžan*, irski *ri* koegzistiraju sa brojnim i moćnim svešteničkim korpusom, iz koga je proizašao njihov poseban sveštenik, *purohita* ili druid, i on ih ne zamenjuje, nego im pruža, njima i društvu, usluge koje oni sami, po svojoj prirodi, ne bi mogli da vrše. Ako se u legendi pojavljuju *radžani* koji su u isto vreme bili brahmani i *ri* koji su bili druidi, to su retki i manje važni spojevi više službi, a nikako trag neke stare istovetnosti. U Rimu je predanje čuvalo uspomenu na *reges-augures*, ali su auguri sasvim poseban sveštenički red, i ne može se zamisliti, ni u jednom trenutku, da je *rex* mogao da bude obuhvaćen svim ograničavajućim pravilima kojima se odlikuje *flamen Dialis, quotidie feriatus*. Najstariji Latini su svakako pravili razliku između kraljevske i svešteničke funkcije. U kojoj je meri ova poslednja produžavala indoevropsku tradiciju?

Još na početku ove knjige ukazano je na jedno obeležje rimske religije, koje se tiče kako vremenskog i lokalnog obeležja kulta, tako i njegovih vršilaca: težnja ka stalnom rasparčavanju, ka konačnoj specijalizaciji[4]. U vedskoj religiji, kao i u najstarijem Iranu, a naročito kod Kelta, sveštenici su bili, kako se čini, uglavnom, ekvivalenti, razmenljivi, podobni za izvođenje svake svečane ceremonije. Nasuprot tome, u Rimu, ma koliko se vraćali u prošlost, svaki sveštenik, svaki kolegijum ili bratstvo ima svoju nadležnost; spajanje dužnosti je retko i uređeno propisima, a zamenjivanje jednih drugima izuzetno. Obrnuto, ako je, u izvesnom broju ceremonija, ukazano na više sveštenika, čak je i tu razvijanje obreda stvar samo jednog sveštenika ili jednog kolegijuma ili jednog bratstva; nasuprot tome, u Indiji, svako prinošenje žrtve iziskuje okupljanje više sveštenika koji imaju veoma različite, međusobno povezane uloge. Sve u svemu, za vedske Indijce, razlika nije u ljudima, nego u ulogama koje svaki od njih, bez razlike, može vršiti u toku neke ceremonije, dok je za Rimljane ona u ljudima od kojih svako ima svoj nezavisni ritual. Drugim rečima, u Indiji, diferencijacija među ljudima vrši se, privremeno, radi stvaranja grupa obrednika, dok je u Rimu ona stalna i ne podrazumeva stvaranje grupa.

[2] Gore, »Politička i verska istorija«, »Indoevropsko nasleđe u Rimu«.
[3] Gore, »Mars«.
[4] Gore, »Vatre javnog kulta«, »Okviri«.

Na ovaj nesklad nadovezuju se drugi, a svi zajedno daju rimskom kultu oblik koji se u nekim vidovima suprotstavlja vedskom kultu. Ali, u samoj suprotnosti, pojavljuju se analogije, koje su možda bitne. Proučavajući vatre javnog kulta, već smo opisali tu situaciju[5]: još uvek prilagođeni pokretnim pastirskim društvima, vedski obredi nemaju stalno žrtveno područje; ono se određuje za svaku ceremoniju posebno, izvan naselja, privremeno, uvek istoga tipa, i na njemu se uređuje kružni prostor za vatru koja postavlja prinosioca žrtve na zemlju i četvorougaoni prostor za vatru koja darove prenosi bogu. Rimljani, koji su već dugo starosedeoci, nemaju žrtvenik (*ara*), žrtvenu vatru, nego, unutar zidina, veliki broj žrtvenika od kojih je svaki namenjen posebnom kultu, posebnom bogu i vezan je za četvorougaoni osvećeni prostor; nasuprot tome, u gradu, odvojenom od svakog žrtvenika, postoji samo jedno *aedes Vestae*, jedno jedino kružno mesto za vatru koja čuva Rim na njegovom tlu. Na prvi pogled korenita, suprotnost se smanjuje, ako posmatramo grad u celini u onome što predstavlja njegov *pomerium* — a na to nas podstiču sami Rimljani — kao veliko jedinstveno i stalno žrtveno područje, unutar koga su četvorougaoni *templa* i kružni *aedes*, sa svojim vatrama, mistično povezani na isti način kao i dve velike vatre vedskog žrtvenog obreda u maloj privremenoj zoni. Za sveštenike, barem kada su u pitanju veliki drevni sveštenički redovi, suprotnost se na isti način smanjuje: život u Rimu može se smatrati neizmernom i stalnom liturgijom, jedinstvenom u svojoj godišnjoj raštrkanosti, gde svaki sveštenik ili kolegijum vrši svoju posebnu funkciju na isti način na koji to čine, na vedskom žrtvenom području, za svaku posebnu ceremoniju, različiti sveštenici iz grupe predviđene za tu ceremoniju. Posmatrani na taj način, tipovi glavnih rimskih sveštenika i funkcije glavnih sveštenika u grupi vedskih obrednika pružaju dve slike čije je suočenje instruktivno. Dve slike između kojih ipak treba, odmah, uočiti ogromnu razliku, posledicu evolucija društvene strukture koje se na izvestan način kreću u suprotnom smeru: dok sveštenici u Indiji predstavljaju poseban stalež, Rim nema sveštenički stalež. Šta više: sem kada su u pitanju *rex sacrorum* i *flamen dialis*, sveštenička funkcija nije nespojiva sa magistraturom; poznati su nam konzuli koji su Marsovi flamini, drugi koji su auguri, a oni ambiciozni koji čuvaju vlast ne propuštaju da se naoružaju augurstvom, da prisvoje mesto prvosveštenika, kao što prisvajaju i plemensku vlast. Osim u tom pogledu, paralelizam između dveju organizacija je izrazit.

Velike uloge vedske grupe su *brahmán* s jedne strane, *adhvaryú, udgātár* i *hótar* s druge strane. Prvi, praktično jedini i bez drugog, najvažnija je ličnost: samim svojim prisustvom, on omogućava komunikaciju između vidljivog i nevidljivog, pošto je on — na to ukazuje njegovo ime — ljudsko otelovljenje bespolnog brahmana, pojma o čijem se značenju još raspravlja, ali koji, u svakom slučaju, označava nešto bitno u izražavanju svetog, to jest u odnosima ovoga sveta sa onostranim; dok drugi sveštenici barataju svetim izvana, on je smešten iznutra, poistovećen sa njim; stoga je on u isto vreme rukovodilac i lekar žrtvenog obreda; sve dok se rituali normalno

[5] Gore, »Vatre javnog kulta«.

razvijaju, on im prisustvuje, pasivan koliko i neophodan, gotovo stalno nepomičan i tih kraj onoga radi koga se prinosi žrtva; ali ako dođe do neke greške, samo on, i to zbog svoje istovetnosti sa obrednim načelom, može da je ispravi. Stoga on dobija najveći deo žrtvene nagrade, polovinu. Njegova uobičajena Veda, u kanonskoj klasifikaciji, jeste magijska Veda, *Atharvaveda*.

Adhvaryú i njegovi pratioci su najaktivniji sveštenici; užurbano rade, izvode sve radnje i materijalne manipulacije i, u isto vreme, izgovaraju u pola glasa žrtvene parole, *Yajús*, čiji je obimni korpus, *Yajurveda*, zbirka svih ritualnih formula, Veda svojstvena tome tipu sveštenika. Naziv, *adhvaryú*, izveden je iz glagola *adhvary-*, *adhvarīy-* »svečano vršiti žrtveni obred«, koji je opet izveden iz starog i slikovitog naziva za »liturgiju«, *adhvará*, koji je označava kao mistični »put«: *adhvará*, sa arhaičnim smenjivanjem *r/n*, neodvojivo je od ved. *ádhvan-*, avest. *aδvan-* »put«[6], — za koje se možda vezuje, daleko u prostoru, stara skandinavska reč za skijanje, *öndurr*.

Od druga dva tipa sveštenika, jedan, *udgātár*, sa svojim pomoćnicima, gradi pevački hor, čija je knjiga *Sāmaveda*, a drugi, *hótar* — jedini čiji je naziv indoiranski (avest. *zaotar*) — svečano izgovara duže ili kraće odlomke iz *Rigvede*; u samim himnama iz *Rigvede*, imenica *hótar* naročito se upotrebljava kada se govori o bogu-vatri, Agni, koji je *hótar* bogova.

Rim nema ekvivalent za dva poslednja tipa sveštenika: to je zato što nema ni ekvivalent za učeni lirizam vedskih himni niti za melodije koje se na njega nadovezuju. U posebnim slučajevima, on pribegava pesmi, ali je dovoljno pomisliti na estetičku vrednost koju imaju poznate *carmina, saliare, aruale*, pa da se uoči razlika. Nasuprot tome, dve velike komponente pontifičkog kolegijuma, koji je iznad *rex*, dobijaju izvesnu svetlost od vedskih činjenica, zapravo od razlike između *brahmán*[7] i *adhvaryú*.

Flamini ne čine kolegijum. Svaki je nezavisan, sam, vezan za božanstvo od koga potiče njegovo ime. Oni u suštini nisu, kako se često govorilo, sveštenici koji prinose žrtvu: svi sveštenici prinose žrtvu, i *Dialis* nije jedini koji prinosi žrtvu Jupiteru. Njihovo spoljašnje obeležje je upravo ta izolovanost svakoga od njih uprkos zajedničkom imenu, što podseća na usamljenost brahmana u grupi sveštenika koji učestvuju u žrtvenom obredu. Prvenstvo triju *maiores*, kojima rukovodi jedan jedini *rex*, podseća i na počasno mesto koje ima *brahmán* i verovatno se zasniva na istom razlogu. Dobro

[6] A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*. I, 1949, str. 167, & 467 a (mogućna veza sa *pontifex*), i II, 1956, str. 146, & 350 b (upor. E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen* I, 1935, str. 113); malo drugačije i manje verovatno, L. Renou, »Dénominatifs du ṚgVeda en *-aryati, -anyati*«, BSL. 37, 1936, I, str. 23 i 24.

[7] *Flamen* ne treba upoređivati sa *brāhmaṇa*, pripadnikom svešteničkog staleža uopšte, prvim elementom kasnijeg sistema *varṇa*, nego samo sa *brahmán*, posebnim sveštenikom iz grupe sveštenika u vedskom žrtvenom obredu. U najboljem slučaju mogla bi se nadovezati pravila o strogo određenom statusu nekih vrsta *brāhmaṇa*, koje izgledaju arhaične: »A propos du problème *brahmán-flamen*«, RHR. 138, 1950, str. 255—258, i 139, 1951, str. 122—127. Moja stara knjiga *Flamen-Brahman*, 1935, napisana u jeku frejzerizma (i to olakog frejzerizma!), zastarela je. Poređenje sa v.-isl. *blóta* »žrtvovati« ne uzima u obzir pravo značenje reči *flāmen*.

nam je poznat samo *Dialis*, ali za njega stvari su jasne, a ono malo što znamo o Marcialisu i Kvirinalisu ima isti smisao. Veza Dialisa i njegove funkcije isto je tako u najvećoj mogućoj meri potpuna, prisna. Pošto je *quotidie feriatus, assiduus sacerdos* i čak i noću zadržava neke od svojih insignija, ni on ne sme da napušta Rim, čak ni za jednu noć, — što je u početku bilo pravilo koje je važilo i za Marcialisa i Kvirinalisa; on je, kaže Plutarh (Q. R. III), *ὥσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα*, kao neki živi i sveti kip, upleten u mrežu nepromenljivih ličnih pravila. Šta reći osim da je značajan za Rim ne samo po svom kultnom delovanju, nego i po onome što predstavlja njegova ličnost? Sveštenik boga prve funkcije, on služi tome bogu i, u isto vreme, otelovljuje načelo te funkcije. Nije u njegovoj nadležnosti poznavaoca ili čak izvođača kultnih radnji, nego pre svega u njegovom biću da čuva tajnu mističnih moći koje predstavljaju tu funkciju. On je dragocen svojim telom koliko i svojim rečima i svojim gestovima: preko njega Rim deluje — u staroj strukturi koja obuhvata trijadu »Jupiter, Mars, Kvirin« — na trećeg, najvišeg, u nevidljivom svetu: on je čulni, ljudski kraj spleta mističnih veza čiji je drugi kraj u vlasti i nebu boga Jupitera, a bez sumnje su isto tako i *Martialis, Quirinalis* ljudski kraj veza koje ishode iz Marsove snage, iz stvaralačke aktivnosti brojnih bogova vezanih za Kvirina na nivou »treće funkcije«. Tim ljudskim krajičkom koji poštuje i neguje na tiranski način, Rim neprekidno održava, u kultu i izvan kulta, vezu sa drugim, glavnim elementom svake povezanosti. Mnoga pravila, pozitivna i negativna koja su nametnuta Dialisu, nemaju drugog cilja, kao što smo videli[8], nego da simbolično i stalno izražavaju, pa prema tome i da održavaju, da čuvaju u dobrom stanju neko karakteristično i važno obeležje Jupiterove funkcije vrhovnog gospodara ili da izraze neku srodnost, neku telesnu osetljivost samoga Dialisa u odnosu na kosmičku zonu koja je mistički povezana sa tom funkcijom, a to je nebo. Verovatno da su, svako u svojoj oblasti, dva druga flamina *maiores* bila, u početku, živi oslonci jedne simbolike istoga tipa.

Ovaj potpuni i prisni oblik odnosa flamina prema svojoj funkciji ima jednu posledicu: on je izvan istorije. Dnevno, mesečno, godišnje, on izvodi redovne ceremonije i poštuje utvrđene obaveze, ali nema moć da aktualizuje, da tumači, niti da odgovara na neku novu nužnost. *Flamen Dialis* — treba se uvek njemu vratiti, pošto je on sačuvao svoj status čak i u očima istoričara — taj čovek koji je u tako bliskoj vezi sa nebom ne prenosi, ne izražava volju neba: to je posao augura. Njegova funkcija samo je u tome da uopšteno i tradicionalno, gotovo pasivno, kako nagoveštava neutralni oblik njegovog imena, održava vezu sa trećim dialisom u svetu. Ovo obeležje suprotstavlja flamina kako pontifiku, tako i kralju.

Pontifikalni kolegijum, tačnije *pontifex maximus* koga drugi samo produžavaju, aktivan je, angažovan u savremenom trenutku[9]. On je čuvar svete

[8] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«.

[9] A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes dans l'ancienne Rome*, 1871; C. W. Westrup, *On the antiquarian-historiographical activities of the Roman Pontifical college, Kgl. Danske Vid. Selskab, hist.-fil. Meddel.*, 16, 3, 1929; G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, RVV. 25, 1936; J. Bleicken, »Oberpontifex und Pontifikalkollegium«, *Hermes*, 85, 1957, str. 345—366.

nauke: kalendar, formule u prizivanju i molitvi za sve prilike *(uotum, dedicatio, carmina)*, status raznih hramova (*leges templorum*),[10] *piacula*. Ali, o toj nauci on se uredno stara, prema trenutnim potrebama i savetima, neprekidno bogateći sveto pravo dekretima koje donosi sa svojim kolegijumima. On je prisutan[11] prilikom *comitia calata* gde se vrše verski obredi (*inauguratio* za *rex sacrorum* i *flamines maiores*; oporuka; promena gensa uz *delestatio sacrorum*...). On neočekivano odlikuje, stara se naročito o kultovima bez nosioca i, na najopštiji način, utiče na *sacra patria*, nadzire *sacra priuata* i stara se o *iura deorum Manium*; za vreme republike, on »uzima«, to jest bira *flamines maiores* i vestalke nad kojima vrši nadzor i koje savetuje, a ponekad i predstavlja. Mnoge njegove obredne dužnosti, koje su se postepeno razvile, potiču bez sumnje od kraljevskog nasleđa, posle uspostavljanja republike. Ali, *pontifex* ih ne bi dobio da one nisu odgovarale njegovom tipu. Čak i njegova titula, ma kakav bio njen smisao, ukazuje na njegovu dužnost, njegovu povlašćenu ulogu; na latinskom — a reč je nastala upravo na latinskom — *pontifex* ne znači ništa drugo do »onaj koji premošćuje«, ali uprkos malim ceremonijama na mostu »pons Sublicius«, takva oznaka ne odgovara obimu delatnosti pontifika; neki su pretpostavljali (Bonfante) da je to ostatak iz vremena kada su preci Rimljana živeli u sojeničkim naseljima, ali čak i tu, zar je most bio tako važan? Stoga se često smatra (u novije vreme Baje, Late) da *pons* u toj složenici, još uvek ima staro indoevropsko značenje »puta«; ali o kome putu je reč? O »putu« koji je, na verskom planu, otvoren za kraljeve pohode (Late)? Tu funkciju imaju *fetiales*, drugi stari sveštenici. Nije li to pre latinski oblik, proširen na celokupni verski život države, slike zbog koje i naziv za aktivnog i pokretnog sveštenika iz vedske grupe isto tako potiče od figurativnog označavanja liturgije kao nekog »puta« ili kao nekog »kretanja«?[12]

To što je glavni naslednik kralja (*rex*) bio *pontifex* izgleda prirodno kada se posmatra razlika između kralja i flamina, naročito kada je u pitanju *flamen Dialis:* ona je drugačija, ali ima isto značenje kao i razlika između flamina i pontifika. I *rex* je aktivan i, po prirodi, živi u sadašnjosti, sa kojom mora da se suoči. Način na koji on vrši tri funkcije nije način na koji to čine tri *flamines maiores*[13]. Ovi su, videli smo, usamljenici, bez druge poznate međusobne veze osim, jedanput godišnje, vožnje kroz grad u istim

[10] Primer za *lex templi*: onaj koji se odnosi na Jupitera Libera u Furfu (58. pre nove ere), CIL. IX 3513.

[11] P. Catalano, DA. str. 367—368, ne smatra da pontifici predsedavaju skupštinom: predsedava *rex sacrorum*. Za *captio* i *inauguratio* (*flamines maiores*), kao i za uloge pontifika i magistrata, vid. B. Gladigow, »*Condictio* und *inauguratio*, ein Beitrag zur römischen Sakralverfassung«, *Hermes* 98, 1970, str. 369—379.

[12] H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963, str. 161—172, veoma plodonosno je iskoristio sugestiju koju je dao A. Minard. G. Herbig, KZ. 47, 1916, str. 211—232, to je povezao sa vedskim epitetom mnogih bogova *pathikrt* »utirač puta« (u RV. 3, 33; 10, 17, itd.); ali ta reč nije, kao *adhvaryú*, ime sveštenika, sveštenika koji se razlikuje od brahmana u grupi žrtvenih obrednika po osobenostima koje podsećaju, u opštoj rimskoj svešteničkoj organizaciji, na razliku između tipa *pontifex* i tipa *flamen*.

[13] »Le *rex* et les *flamines maiores*«, *Studies in the History of Religions (Suppl. to »Numen«*, IV), *The Sacral Kingship* (VIII međunar. kongres o istoriji religija, Rim, april 1955), 1959, str. 407—417.

zatvorenim kolima i žrtve koju zajedno prinose boginji Fides; ali svečanost toga čina dovoljno dokazuje da on izlazi izvan uobičajenog: upravo zato što su nezavisne prirode i uvek odvojeni, njihov spoj dobija smisao samo u kultu Dobre Vere. Oni nemaju zajedničku kapelu, ne postoji kuća flamina: svaki je živi instrument mističnih veza između Rima i trećine snaga koje predstavljaju njegov svet i njegovu ideologiju. Ko vrši sintezu tih odvojenih sila? *Rex*, samim svojim položajem. Njegov položaj nalaže da on bude vrhovni gospodar, onaj koji deli pravdu i klanja se bogovima, ali i ratnik, hranitelj i zaštitnik narodnih masa. Nije slučajno što se legenda, na jednom drugom planu, i na različite načine, izričito odnosi na njegove dužnosti prema Romulu. Pre nego što ga pokaže samog, potpunog, kako preteruje u vršenju svoje vlasti, ona ga povezuje, redom, sa njegova tri saradnika: bratom polubogom, čuvarem kao i on verskih nada vezanih za utemeljenje, uključujući čak i tumačenja auspicija; zatim Etrurcem Lukumonom, nadležnim samo za vojnu veštinu; najzad onim koji je pre svega bogat, Sabinjaninom Titom Tacijem. Ona ga isto tako prikazuje, redom, kao pastira, zatim kao borca, zatim kao zakonodavca. Šta više, ona njega lično vezuje za tri boga trijade: kao Marsov sin, on vrši svoju dužnost pod znakom, pod zaštitom Jupitera, koji je i jedini bog čije kultove on uvodi i, najzad, posle smrti, »postaje« Kvirin. Ali, pre nego što će nadahnuti legende, ova logička nužnost već je bila prilično izražena u korišćenju u verske svrhe, u konkretnom rasporedu »kraljeve kuće« (*Regia*) koju su nasleđivali pontifici i koja je, na Forumu, verovatno imala isti raspored kao i na Palatinu, pa čak i ranije, zato što je tu bila jasno izražena najstarija kraljeva ideologija; tu, kao što smo videli[14], stoje jedan pored drugog tri vrste kultova: 1. žrtve koje prinose *rex, regina, flaminica Dialis*, i koje su upućene ili Jupiteru ili Junoni i Janusu kao regulatorima vremena (kalende; januar); 2. Marsovi vojni obredi, u posebnom svetilištu; 3. u drugom svetilištu, obredi u čast Ope Konsive, boginje agrarnog obilja, jednog od božanstava iz Kvirinovog kruga. Tako je kraljeva kuća mesto susreta, kralj je činilac sinteze triju osnovnih funkcija koje pak *flamines maiores* analitički raspoređuju. Zbog jednog drugog običaja, međutim, od tri *flamines maiores*, prvi, flamin nebeskog kralja Jupitera, gradi sa kraljem posebnu dvostruku strukturu, koja je već bila predmet našeg ispitivanja[15].

Takva je najstarija slika, koju možemo nazreti zahvaljujući i analizi položaja ovih različitih svešteničkih redova tokom istorije, u doba republike, i analogiji sa tipovima vedskih sveštenika. Iz toga proizlazi da *flamines maiores* i *pontifex* verovatno nisu tvorevine kraljevskog Rima; da se strogo određeni status prvih i sloboda drugog ne mogu objasniti sukcesivnim tvorevinama, evolucijama, nego odgovaraju različitim definicijama, funkcijama, koje se još uvek naziru u njihovim imenima; da je najzad bilo prirodno da najveći deo verskog nasleđa kraljevske funkcije preuzme *pontifex*.

[14] Gore, str. 184—185.

[15] Gore, »Tumačenje: tri funkcije«. Nažalost, veoma malo znamo o obredima u kojima je služio *rex sacrorum* da bismo odredili kriterijum koji ih odvaja od obreda u kojima je služio *Dialis*. Jedan *rex sacrorum* je epigrafski potvrđen u mnogim latinskim gradovima, Latte, str. 405, n. 4.

Treći sveštenički tip kao da je priključen »pontifikalnom kolegijumu«[16], bez sumnje zato što je i on veoma blizak kralju: to su *uirgines Vestales*, kojima je upravljala *uirgo maxima*[17]. Originalan tip, kome etnografija nije našla mnogo paralela. Njihova posebna veza sa kraljem proizlazi iz samog položaja »kuće« u kojoj stanuju, *atrium Vestae*, koja se ponekad naziva i »kraljevskom«; kao i iz onog obreda, čiji bismo izvor voleli da otkrijemo, a u kome one jedanput godišnje prilaze kralju sa rečima: »*uigilasne, rex*? *uigila*« (Serv. *Aen*. 10, 228); iz povlastice koju dele sa kraljem i *flamines maiores*, da odlaze na *sacra publica* kolima, *plostreis (Lex Julia Municipalis*, CIL. I 206, str. 121, 1. 62—65). Stare veze sa vlašću najzad potvrđuje liktor koji im prethodi (Plut. *Num*. 10, 5). U vreme kada je vladao *rex*, one su na mističan način doprinosile očuvanju bezbednosti, što podseća na galsku tradiciju koja je sasvim različita po obliku, ali ima isti smisao, a po kojoj je legendarni kralj Mat mogao da živi, izvan ratničkih pohoda, samo ako drži noge u krilu neke device[18]. U republikansko doba, kraljeva služba je po prirodi bila veoma neodređena[19], a *uirgines* su pre svega *Vestales*, koje čuvaju rimski narod starajući se o njegovom ognjištu u *aedes Vestae*; one održavaju tu vatru i danju i noću, držeći je simbolično odvojenom od vode koja je ubija a, u staro vreme, i odlazeći daleko, izvan Rima, da traže vodu koja je neophodna za vođenje domaćinstva u *aedes*[20]; pustiti je da se ugasi veliki je greh koji povlači za sobom telesnu kaznu i obavezuje sveštenice da pale novu vatru pomoću ognjila. Inače, vestalke pripremaju više svetih »droga«, koje koriste svi članovi rimske zajednice: *muries* i *mola salsa* u žrtvenim obredima[21], *suffimen* za vreme Parilija[22]. Pošto ih je kao sasvim mlade, između šest i deset godina[23], »uzeo« *pontifex*, one moraju da ostanu u svom strogom svešteničkom redu trideset godina[24]. Osnovni uslov njihove službe nije samo čednost, čistota, nego i devičanstvo koje one nose u svome imenu ili pre, možda, kome su one dale ime. Kao što se događa u mnogim takozvanim primitivnim društvima, devičanstvo, koje obično nosi u sebi mistične, posebne magijske moći, shvata se kao prelazno stanje između ženskosti i muškosti; ne mitološki kao na drugom mestu, nego, kao što se

---

[16] Ne postoji tačna stara definicija pontifikalnog kolegijuma; iz Cic. *De domo* 135 i *Har. resp*. 12, zaključujemo da su u njegov sastav ulazili, pored *pontifices* (uključujući i *pontifices minores* u to vreme), *rex sacrorum* i *flamines maiores*; medutim, Wiss. str. 503—504, tu uvršćuje kralja (*rex*), četiri flamina, pontifike i vestalke.

[17] G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, 1913; T. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome*, 1934; pregled sačuvanih podataka o vestalkama nalazi se u: G. Rohde, *Die Kultsatzungen...*, str. 106—112 (gore, str. 573, n. 1).

[18] »*Meretrices* et *uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques«, *Ogam*, 6, 1954, str. 8—9.

[19] Ne bez veoma snažnog osećanja važnosti koju ima vestalka, lično, u očuvanju države: »Kada bi bogovi, uzvikuje Ciceron (*Font*. 48), prezirali sveštenike, bilo bi svršeno sa našim spasenjem!« U jednoj prilici koju ne poznajemo, vestalke su se, ćuteći, pele, na Kapitol sa prvosveštenikom (Hor. *Carm*. 3, 30, 8).

[20] Gore, »Kapitolska trijada«.

[21] Gore, »Vatre javnog kulta«.

[22] Gore, »Sile i elementi«.

[23] Gell. I, 12, 1.

[24] Plut. *Num*. 10, 2; Dion. 2, 67, 2 (u protivrečnosti sa I, 76, 3).

može očekivati u Rimu, pravno: one su oslobođene starateljstva (Gaius I, 145; Plut. *Num*. 10, 4), one svedoče i samostalno raspolažu svojom imovinom zaveštanjem (Gell. I, 12, 9; 7, 2, povodom legendarne Taracije)[25]; zauzvrat, gubitak devičanstva je neoprostivi greh zbog koga mogu biti, barem u vreme krize, žive zatvorene u podzemnu prostoriju, na mestu koje se zove *campus sceleratus*, dok njihov partner biva izložen strašnim mukama.

Kako su se ovi različiti sveštenički redovi — *flamines, Vestales, pontifices* — udružili u pontifikalnoj sferi? Pitanje je bez sumnje nepotrebno: tu nije morala da se umeša želja, ambicija pontifika, pošto je tesna povezanost tih svešteničkih redova oko kralja bila u prirodi i jednih i drugih. Što se tiče načina na koji je *pontifex maximus* zamenio kralja u njegovim glavnim dužnostima, na početku ove knjige bilo je predloženo objašnjenje[26]. Biće dovoljno ovde dodati nekoliko kratkih naznaka.

Tokom istorije, povećavao se broj pontifika i vestalki, ali ne i flamina, *maiores* i *minores*, kojih je bilo petnaest. Množenje dužnosti koje su vršili pontifici dovoljno objašnjava, kada su oni u pitanju, to povećanje broja sa tri na devet (*lex Ogulnia*, 300), zatim na petnaest (*lex Cornelia*, 82), najzad na šesnaest (*lex Julia*, 46); taj razlog nije važio za vestalke i ne zna se zašto ih je od četiri postalo šest; možda je početna brojka samo izmišljotina analistike; možda su one prosto učestvovale u opštem kretanju koje je, u magistraturama kao i u svešteničkim redovima, vodilo množenju osoblja. Paralelnim kretanjem, niži personal pontifičkog kolegijuma postepeno je dobijao veći značaj, rasterećujući u odgovarajućoj srazmeri sveštenike: tako su *calatores pontificum et flaminum*, kao i tri *scribae pontificis* nazvani *pontifices minores* i oni su učestvovali u nekim raspravama i nekim aktivnostima kolegijuma.

Ako je *uirgines Vestales* i flamina Dialisa — verovatno i druge *maiores* — birao, a ostale sveštenike (naročito kralja) imenovao prvosveštenik[27], korpus pontifika, kao i većina *collegia* i *sodalitates*, regrutovani su kooptiranjem, a *maximus*, koji je obavljao svoju funkciju doživotno, bio je verovatno u početku, kao i *Vestalis maxima*, najstariji u vreme kada je titula bila slobodna[28]. Kasnije je ta sloboda ograničena. Na primer, za vestalke, na osnovu jednog *lex Papia* (Gell. I, 12, 11), prvosveštenik je predlagao dvadeset imena između kojih su se žrebom izvlačila ona koju je obavezno morao »uzeti«; kada su birani *rex* i *flamines maiores*, sloboda pontifika bila je svedena na izbor između tri kandidata (Liv. 40, 42, 11, za kralja; Tac. *Ann*. 4, 16, za Dialisa). Samog prvosveštenika (*pontifex maximus*), od kraja III veka (običaj je potvrđen od 212, Liv. 25, 5, 2), biralo je, među pontificima, sedamnaest žrebom izvučenih tribuna. Najzad, 103. godine, izbor tribuna K. Domicija Ahenobarba proširio je taj način imenovanja na sve članove velikih kolegijuma, pontifike, augure, decemvire, epulone: tako je

---

[25] F. Guizzi, *Aspetti juridici del sacerdozio Romano, il sacerdozio di Vesta*, 1968.

[26] Gore, »Takozvana 'pontifikalna revolucija'«.

[27] Vid. tekstove i rasprave u Wiss. str. 510, n. 2—4; Latte, str. 402.

[28] Drugačije mišljenje u: Latte, str. 109, n. 2. i 196, n. 2.

sudbinom određena »pars populi« imala, za svako prazno mesto, da bira na listi kandidata koju je podnosio zainteresovani kolegijum, koji bi zatim kooptirao onog koga bi narod izabrao *(comitia sacerdotum)*. Ova demokratizacija se nadovezuje na onu koja je dovela do toga da, krajem IV veka, i plebs dobije pristup u svešteničke redove koji su do tada bili dostupni samo patricijima.

Auguri, decemuiri sacris faciundis, biće predmet rasprave povodom različitog »znamenja« koje je u njihovoj nadležnosti. *Triumuiri epulones*, pak, čiji je broj isto tako povećan sa tri na pet, zatim na deset, potiču iz 196. (Liv. 33, 42, 1); uvedeni da bi rasteretili *ueteres pontifices*, sa dozvolom da kao i oni nose svešteničku togu, imali su dužnost da služe u *epulare sacrificium* za vreme Rimskih igara i Plebejskih igara. Što su svrstani u »velike kolegijume«, uprkos ograničenosti njihove delatnosti, za to verovatno duguju bogu tih svetkovina, Jupiteru O. M.

Bratstvo koje je sačinjavalo dvadeset fecijala, a koje se ponekad naziva i *collegium*, potiče iz najstarijih vremena[29]. Ono je održavalo i primenjivalo *ius fetiale*, to jest postupke koji su obezbeđivali Rimu zaštitu bogova u njegovim odnosima sa drugim narodima. Što se tiče rituala, očigledno je da je ta institucija bila zajedničko dobro Rima i njegovih suseda, Latina: dve grupe fecijala, onih koji su pripadali Rimu i onih koji su pripadali savezničkom gradu, usklađivali su svoje funkcije. Stara imenica **fēti-*, iz koje je izvedeno njihovo ime, nije značila »odredba, uslov«, jer zaključivanje ugovora nije bilo njihova jedina dužnost, a objava rata, na primer, ne sadrži »odredbe«; kao *dhātu* na vedskom, **fēti* znači »temelj«[30]. U upravljanju unutrašnjim stvarima, početni ugovor koji je zaključen sa bogovima, a koji produžavaju *sacra* i *signa*, dovoljno je utemeljio delovanje Rima: pontifici, auguri i drugi sveštenici delaju na čvrstom tlu. Nasuprot tome, čim rimsko delanje izađe izvan njegove »njive« *(ager)*, treba ga verski »utemeljiti«, obezbediti ne samo *ius*, nego i ono što je ispod *ius*, to jest *fas*: to čine, pomoću **fēti-*, **fētiales*. Izbor između mira i njegovog narušavanja, promenljivi sadržaj sporazuma, upravljanje ratom spadaju u nadležnost magistrata, ali su ceremonije, uvek iste, koje daju mističnu vrednost tim odlukama i tim opisima i koje u svim okolnostima stavljaju bogove na stranu Rima, poverene fecijalima.

Kao i za pontifike za *ius diuinum* u Rimu, prva dužnost fecijala, u celini, jeste da daju Senatu i konzulima savete iz oblasti međunarodnog prava koji se od njih traže, na primer u slučaju da neka druga država zatraži od Rima, kao tuženog, da joj plati odštetu. Za druge, operativne misije, bratstvo izdvaja dvojicu svojih članova, od kojih je jedan, koji ima prilično nejasan naziv *pater patratus*, aktivan, a drugi, nazvan *uerbenarius*, prati ga sa svetim biljem, *sagmina*, ubranim na Kapitolu, koje im daje moć.

Poznate su nam ceremonije i njihove formule u dvema važnim okolnostima: zaključenje ugovora; traženje odštete i objava rata. U prvoj, *pater patratus*, koji pregovara sa svojim stranim homologom, ima ulogu da pozove za svedoke pomoćnike i bogove, da pred njima da reč u ime Rima i da prepusti Rim gnevu bogova ako datu reč ne održi; tu *exsecratio* prati prizor koji je opisan u više varijanti: ili *pater patratus* udara svinju kremenom koji je doneo iz hrama Jupitera Feretrija govoreći: »*Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu illo die, Juppiter, populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque*« (Liv. I, 24, 8); ili baca kamen govoreći da pristaje da padne kao i on ako ne ispuni zavet (Pol. 3, 25, 6—9). Kada Rim, uvređen, traži odštetu, njegovi *fetiales* opet stupaju u dejstvo. Prvo na rimskoj teritoriji, u blizini granice, zatim na samoj granici, *pater patratus* poziva za svedoka Jupitera, granicu i *fas*, potvrđuje pod zakletvom pravednost svoje stvari i objašnjava na šta se Rim žali[31]; zatim, sa svojim pratiocem, korača po potencijalno neprijateljskoj teritoriji tri puta ponavljajući ove reči: prvome prolazniku koga sreće, zatim kada stiže pred gradska vrata, najzad na forumu, pred magistratima. Ako dobije zadovoljenje, njegov strani kolega pristupa plaćanju odštete; ako ne, vraća se u Rim pošto je pozvao Jupitera, Junonu (prema svim rukopisima)[32], Kvirina, bogove neba, zemlje i podzemlja, kao svedoke da je povređen *ius*, i objavio rat sa rokom od trideset dana. Po isteku toga roka, vraća se na granicu i otvara *iustum piumque bellum* magijskim pokretom: još jednom svečano potvrđujući pravo Rima, baca na neprijateljsko tle gvozdeno koplje, ili drenov štap čiji je vrh sagoreo na vatri (Liv. I, 32, 5—14; Dion. 2, 72, 6—8). Kada se diplomatski i vojni vidokrug udaljio od granica njive *(ager)*, operativna uloga fecijala se izgubila[33]; oni su dugo vremena učestvovali u zaključivanju sporazuma, ali izbor između mira i rata kartaginskom Senatu više ne daje *pater patratus*, nego *legati populi Romani*. Ostao je stari obred sa bačenim kopljem, ali je stilizovan: jedna pravna smicalica proglasila je za neprijateljsku teritoriju, bez obzira na to ko je bio neprijatelj, komad zemlje u blizini Beloninog hrama, i *pater patratus* je, ne napuštajući Rim, svaki put njemu upućivao prvi nasilnički čin[34].

Prilike za delovanje drugih bratstava su ređe, svedene na nekoliko dana ili čak na jedan dan u godini. Glavno je već rečeno povodom Salijevaca, Marsovih i Kvirinovih »plesača«, koji stupaju u dejstvo u više navrata u martu i oktobru, u dva godišnja doba kada se prelazi sa mira na rat ili sa rata na mir[35]. Svaka od dveju grupa ima po dvanaest članova, svoga rukovodioca *(magister)*, svoje mesto, svoje arhive, ali su svi zajedno *in tutela Jouis Martis Quirini*[36]. Oni imaju opremu, ako ne najstarijih, a ono u najmanju ruku veoma starih vojnika. Predaju se grčevitim igrama, u ritmu tročetvrtinskog takta, reprodukujući *(redamptruare)* figure koje izvodi *(amptruare)* kolovođa *(praesul)*, dok, prateći horovođu *(uates)*, oni pevaju *car-*

[29] O velikim bratstvima, vid. Wiss. str. 550—564. O *ius fetiale*, vid. sada temeljnu knjigu: P. Catalano, *Linee del sistema sovrannazionale romano*, 1965.

[30] »Remarques sur le *ius fetiale*«, REL. 34, 1956, str. 93—108; uneto u IR. str. 63—78.

[31] Gore, »Dokumentarna vrednost formula«.

[32] Ali vid. gore, »Kvirin«.

[33] Oni su i dalje bili stručnjaci Senata: tako Liv. 36, 3, 7.

[34] Gore, »Sile i elementi«.

[35] Gore, »Drevna trijada: dodaci«.

[36] Gore, »Drevna trijada: činjenice«.

men, koju je teško zamisliti na kraju republikanskog doba, u čast bogova pojedinačno (*uersus Janii, Jouii, Junonii, Mineruii*, itd.) ili kolektivno (*axamenta*)[37]. Ta pesma se završavala invokacijom *Mamuri Veturi*, koju nemamo razloga da osporavamo legendarnom kovaču štitova (*ancilia*) jer se i u nekim vedskim himnama i obredima na poslednjem mestu prizivaju ili služe bogovi-radnici, *Rbhu*, a mit objašnjava da je njihovo uključivanje u žrtveni obred nagrada za izradu čudesnih predmeta[38]. Svaki plesni dan završavao se gozbom čije je obilje postalo poslovično.

Luperkovi sveštenici služili su samo za vreme primitivnog praznika Luperkalija, koji je ukratko opisan[39]. I oni su bili podeljeni u dve grupe, ali su označavani imenima gensova, *Fabiani* i *Quinctiales* (ovaj poslednji se ponekad na razne načine deformiše), to jest »iz Fabijevog plemena« i »iz Kvincijevog plemena«. Tekstovi Tita Livija (5, 46, 2; 52, 3) koji se navode nikako ne dokazuju da su Fabijevci bili »bratstvo sa Kvirinala« suprotstavljeno, i sa njim povezano, »bratstvu sa Palatina«[40], što čini sasvim neverovatnim podatak da su obredi u početku bili povezani samo sa Palatinom, gde se nalazi i mesto zvano Luperkal. Pri kraju republikanskog doba, praznik i sveštenički red pali su u veliku nemilost i, čini se, postali su povod za sablazan, pošto je jedna od zabrana koje je Avgust uveo da bi mu vratio izvesno dostojanstvo bila zabrana golobradim dečacima da se na njemu pojavljuju.

Dvanaest *fratres Aruales* imali su dužnost da štite od svih opasnosti *arua*, obrađena polja; oni su to u početku činili, kao Katonov seljak na svom malom imanju, obilazeći *ager*, a sledile su ih *suouetaurilia*, i, u toj svetkovini, Ambarualijama, kao i u obredu koji je opisao Katon, Mars je poštovan ne kao »agrarni bog«, nego, prema uobičajenoj definiciji, kao bog koji se bori, samo što stavlja svoju borbu ili svoju pretnju u službu polja. Pre kraja Republike, taj obred je zamenjen prinošenjem žrtvi na različitim mestima na nekadašnjoj granici njive, a samo bratstvo je iščezlo, ostavljajući svoj kult prvosvešteniku. Avgust ga je obnovio i, zahvaljujući srećno sačuvanim dugim fragmentima iz *Acta* nove arvalske braće, njihovi rituali su među najpoznatijima; ali to nisu, nažalost, stari rituali[41]. Jedno drugo bratstvo koje je

[37] Više puta je pokušavana »restauracija« odlomaka *carmen saliare*; na pr. G. Hempl, »The Salian hymn to Janus«, TAPhA. 31, 1900, str. 182—188; L. Bayard, »Le chant des Saliens, essai de restitution«, *Mél. de Science Relig. des Facultés Catholiques de Lille*, 2, 1945, str. 45—58.

[38] Vid. četvrti ogled (»Mamurius Veturius«) iz zbirke *Tarpeia* 1947, str. 218, i »Vertumne et Mamurius (Prop. 4, 2, 57—64)«, *Lat.* 10, 1951, str. 289—293.

[39] Gore »Okviri«.

[40] U pitanju je žrtva koju su — možda — *Fabii* po predanju prinosili na Kvirinalu. Isto tako bi se moglo »dokazati« da su *Quinctiales* bili »družina iz Vatikana« koja se temeljila na *prata Quinctia* toga mesta, gde je jedan od najčuvenijih Kvincijevaca, Cincinat, postao diktator na držaču svoga pluga (Liv. 3, 26, 8; Plin. N. H. 18, 20, itd.). Ipak je prirodno što su se, kada je Rim zauzeo susedne brežuljke, *gentes*, kao i bogovi (gore, str. 91—93) na njima smestili, rasporedili. Vid. ME. III, str. 294—297.

[41] G. Henzen, *Acta fratrum Arualium quae supersunt*, 1874; G. Wissova »Zum Ritual der Arvalbrüder«, *Hermes*, 52, 1917, str. 321—347; M. Nacimovich, *Carmen Aruale*, 2 vol. 1933—1934; E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern*, 1939, str. 109—268; Ae. Pasoli, *Acta fratrum Arualium*, 1950 (tekst, sa poslednjim otkrivenim fragmentima, i komentarima).

Avgust isto tako morao da vaskrsne iz ništavila, *sodales Titii*, nije imalo tu sreću; mi čak i ne naslućujemo u čemu se, u republikansko doba, sastojala njegova delatnost, koju, kako ukazuju neke indicije, treba ipak svrstati u »treću funkciju«.

Tako smo polako iscrpli pregled svešteničkih redova u kraljevskom i republikanskom Rimu[42]. Uprkos ograničenim promenama koje su uglavnom uticale na način okupljanja, on potvrđuje izrazito konzervativno obeležje religije. Nekoliko flamina, nekoliko bratstava praktično se izgubilo tokom poslednjeg veka, ali sveštenici koji su ostali, čak i grupa koja je najdinamičnija i najpodložnija novinama, *pontifices* stricto sensu, uglavnom su i dalje činili isto ono što su oduvek i činili[43].

[42] Nekoliko naslova korisnih radova o svešteničkim redovima: C. Bardt, *Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit*, Diss. Berlin, 1871; A. Klose, *Römische Priesterfasten*, Diss. Breslau, 1910; J. Bleicken, »Oberpontifex und Pontifikalkollegium«, *Hermes*, 85, 1957, str. 345—366; »Kollisionen zwischen *sacrum* und *publicum*«, *ibid.*, str. 446—480.

[43] Za *camilli* i *camillae*, mladiće i devojke koji su pomoćnici u kultu vid. Latte, str. 407—408; za druge pomoćnike, str. 408—410; za *aeditui* koji su vezani za hramove, str. 410—411.

III

SIGNA I PORTENTA

Sve religije priznaju znamenje, čudesno ili prirodno, koje ljudima upućuju nevidljive sile, bilo da bi im izrazile određena osećanja, bilo da bi objasnile njihovo ponašanje, da bi ih vodile, da bi rešile njihove probleme. Ali malo naroda je toliko kao Rimljani razvilo nauku o tom znamenju: *auguria* uravnotežuju *sacra*, a uz to ni približno nisu jedini načini izražavanja bogova. Isto tako star i isto tako značajan kao kolegijum pontifika, uz njega, ali i nezavisno od njega, postoji kolegijum augura. Pa ipak, već pri kraju kraljevskog doba, Rimljani su počeli, i više nisu prestali, da se obraćaju drugim tumačima.

U Uvodnim napomenama i u glavnom delu ove knjige, više puta smo nailazili na augure[1]. Čitanje natpisa na Crnom kamenu pokazalo je veliku postojanost njihove discipline: oni se već tu pojavljuju — bilo da su to već *augures* koji rade za kralja (*rex*), bilo da je to još uvek *rex-augur* — a sa njima i njihov *calator*, zaštićeni neobičnim pravilom koje će se održati, uključeni u postupak koji će primenjivati i na putu kojim će ići i Ciceronovi savremenici, i sa rezultatom koji se može označiti starim pridevima čije će značenje ostati tehničko[2]. Drugo znamenje ukazuje na isto: *augures publici*, kaže Varon (L. L. 5, 33) razlikuju pet vrsta teritorija: *ager Romanus, ager Gabinus, ager peregrinus, ager hosticus, ager incertus*; samo pominjanje područja Gabinijevih — koje je i samo *peregrinus*, kaže komentar, ali

[1] Danas imamo na raspoloženju veliku knjigu, punu informacija: P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960; prvi deo je posvećen, sa originalnim rešenjem, ispitivanju tumačenja vezanih za razliku između *augurium* i *auspicium*. Pored monumentalne knjige: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, 1882, glavni radovi su brojne studije koje je objavio P. Regell između 1878. i 1893. i članci iz DA., RL., RE.; F. David, *Le droit augural et la divination officielle des Romains*, 1895; niz studija I. M. J. Valetona u *Mnem.* toma 17, 1889. u tomu 26, 1898; E. Flinck, *Auguralia und Verwandtes, Ann. Acad. Sc. Fenn., Ser. B.* 11, 10, 1921; U. Coli, *Regnum*, 1951, str. 77—98; i komentar koji daje A. S. Pease za svoje izdanje *De diuinatione*, 1920—1923.

[2] Gore, str. 99—103 i n. str. 102, n. 3.

»posebno«, *discretus*, zato što ima *auspicia singularia* — vraća nas u pradavni trenutak koji ne pripada čak ni istoriji, nego preistoriji Lacija[3]. Protivtežu toj neobičnoj postojanosti predstavljaju nažalost posledice jednog drugog svojstva koje ima *ius augurale*: tajnovitosti kojom je uvek bio obavijen. Doduše, antikvari su poznavali i opisali njegove neobične delove, ali ono što čitamo ne omogućava uvid u osnovne doktrine i običaje. Neke od tih ceremonija koje bi bilo najkorisnije poznavati ostaju zagonetne. Nije utvrđeno čak ni šta je bilo povod za natpis na Crnom kamenu: Visova kaže da je to mogao biti nejasni *augurium salutis*, drugi pomišljaju na novo posvećivanje svih hramova koje je povremeno vršeno, a o kome govori — možda — jedan jedini tekst[4]. Šta su *augurium canarium* i *uernisera auguria* koji se pominju u glosama Festa (str. 386 L²) ili njegovog skraćivača (str. 467 L²)? Drugi je — poslednja glosa u tom dragocenom repertoaru — samo ime. O prvom znamo samo to da je sadržavao žrtvovanje riđih pasa i odigravao se, na dan koji su utvrđivali pontifici, pre nego što žito proklija, ali ne pre nego što se pojavi (Plin. N. H. 18, 14)[5]. Neizvesnost u pogledu terminologije nejasnoći pridružuje zbrku: po čemu se *auspicium* suštinski razlikuje od *augurium*? Visprene teorije su objasnile razliku na različite načine, ali one obuhvataju toliko izuzetaka da se nijedna ne nameće. Ne govoreći o evolucionističkim interpretacijama (gde magijski augurium ustupa mesto proročkom auspiciumu: De Francisci), da li su *auspicia* više u nadležnosti magistrata, a *auguria* u nadležnosti augura (na poslednjem mestu Coli)? Tome gledištu odgovara samo deo činjenica. Ista je stvar i sa mnogim diferencijalnim definicijama koje su predložili stari. Najbolji pisci, uključujući i Cicerona, suviše često upotrebljavaju ta dva termina na isti način da bi se moglo pomisliti da ih je jezik, čak i stručni, u potpunosti razlikovao. Možda je čak taj problem, za koji se kaže da je glavni, ipak lažan problem. Etimologija dveju reči ne predodređuje ih za stvaranje para: *auspicium*, »posmatranje (*specere*) ptica (*aues*)« — tehnika koja dolazi do izražaja i u umbrijskom ritualu u Iguviju (*auif aseria-*) — odnosi se samo na način delovanja, a ne na njegovu svrhu niti na njegov rezultat; *augurium*, od *augurare*, »određivanje, opažanje prisustva *auges-« (i nesumnjivo, prevashodno, a možda i u nekim drevnim obredima, analogija sa *auges-[6]), odnosi se, naprotiv, samo na nameru ili na rezultat radnje, a ne na njena sredstva. Tako je, etimološki, pravilno reći da, u vršenju svoga obreda, koji je *agere augurium*, augur *aues specit* (Varr. L. L. 6, 82). Shvatamo da su se takve reči, tokom vekova, organizovale uspostavljajući često labavu ravnotežu, i nikada se jedna drugoj ne suprotstavljajući u potpunosti.

Brojne informacije koje imamo o augurskoj veštini i njenom korišćenju tiču se njenih veza sa delovanjem magistrata, sa politikom; u poslednjim

[3] P. Catalano, SSR, str. 273—280.

[4] Ne prihvata je Catalano, DA. str. 291, n. 176.

[5] L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, IV, *Augurium canarium*, 1937, str. 27—36 (uneto u AC); Catalano, DA., str. 346—351.

[6] Catalano, DA. str. 103, 347, odbacuje to tumačenje (L. Delatte, ja), ali ne može da me ubedi.

vekovima Republike, gotovo da više i neće postojati ništa drugo: ta materija pripada istoriji institucija pre nego istoriji religije. Što se tiče ostalog, pošto nije mogućno predstaviti ga na suvisao način, ograničićemo se na nekoliko stvari o kojima su informacije podrobnije.

Ma kakvo da je bilo njegovo poreklo i njegovo nasleđe, posao augura se, uglavnom, sastoji u posmatranju i tumačenju, on se ne bavi predviđanjem. Sveštenik pita Jupitera — jer on je gospodar znamenja a auguri su njegovi tumači (Cic. *Leg.* 2, 20) — da li je *fas* da ta i ta osoba dobije svetu dužnost, da li je to i to mesto kultno mesto, i obraća mu se na sledeći način: »*si fas est*... uputi mi neki znamen«. Čak je i *augurium salutis*, koje je u početku bilo operativno, poprimilo taj oblik, iako to izgleda pomalo čudno: više se nije tražilo neposredno od boga da narodu podari *salus*. Njega su pitali: »Da li je *fas* tražiti *salus*...«. Postupak kojim, sa svojim *lituus*, izvijenim štapom koji je njegov instrument, augur uspostavlja vezu, na neki način utvrđuje rečnik svoga razgovora sa Jupiterom, podrobno je opisao Tit Livije povodom ceremonije kojom je proglašen kraljem legendarni Numa, kao *rex sacrorum* iz doba Republike (I, 18, 5—10):

Svi *Patres*, jednoglasno, odlučiše da se kraljevstvo dodeli Numi Pompiliju. Pozvaše ga i, kao što je Romul pozvao u pomoć augure da bi postao kralj i osnovao grad, on naredi da se, i za njega, od bogova zatraži savet. Tada ga augur odvede u tvrđavu. Tamo, on sede na jedan kamen, lica okrenuta prema jugu. Augur, pokrivene glave, sede sa njegove leve strane, držeći u desnoj ruci izvijeni štap bez čvora koji se naziva *lituus*. Odatle, pošto je pogledom obuhvatio grad i teritoriju, on baci kamen bogovima i odredi zone (pravce, *regiones*) na nebu ocrtavajući liniju od istoka ka zapadu, i izjavi da su oblasti sa desne strane (*dextrae partes*) južne, oblasti sa leve strane (*laeuae partes*) severne; sa prednje strane, onoliko daleko koliko je dopirao njegov pogled, utvrdi odredište. Tada, uzevši u levu ruku *lituus* i stavljajući desnu na Numinu glavu, on izreče ovu molitvu: »Jupiteru *pater*, ako je *fas* [to jest: ako postoji mistična osnova] da ovde prisutni Numa Pompilije, na čijoj je glavi moja ruka, bude kralj Rima, uputi nam jasno i pouzdano znamenje (*uti tu signa nobis certa adclarassis*) unutar granica koje sam odredio«. Zatim nabroja *auspicia* koje je želeo da se upute. Kada su one upućene, Numu proglasiše za kralja i on siđe u *templum*.

Usmeravajući aktera ka istoku, na Numinoj levoj strani, istoričar daje samo polovinu reči koje se odnose na nebeske oblasti. Varon ga (L. L. 7, 7) dopunjava, okrećući se ka jugu (kao i sam Numa kod Tita Livija): *pars sinistra* je na istoku, *dextra* na zapadu, *antica* na jugu, *postica* na severu. Reči kojima se znamenje traži jesu *legum dictio* (Serv. *Aen.* 3, 89); ne zna se koliko je slobode bilo ostavljeno augurima da ga odrede prema položaju u odnosu na četiri *regiones*.

Tit Livije, koji u Numinom proglašenju za kralja vidi prototip svih ličnih inauguracija, smešta ga anahronično u *auguraculum* koji su auguri kasnije imali na Kapitolu. Da li je i to mesto bilo *templum*? Verovatno pošto se, po teoriji, posmatranje i tumačenje znamenja (*auspicia impretratiua*) moglo vršiti samo na »obeleženom« zemljištu koje je predstavljao *templum* (Varr. L.L. 7, 8). Četvorougaono, sa ili bez vidljivo označenog obima i sa jednim jedinim ulazom, to zemljište je moralo da bude, odgovarajućim

formulama, na neki način osvećeno i oslobođeno (*effari, liberare*) od svih neprijateljskih ili nečistih sila koje su na njemu mogle boraviti (Cic. *Leg.* 2, 21; upor. Serv. II *Aen.* 4, 200)[7].

Auspicia impetratiua obično posmatraju magistrati, koji imaju *speetio*, dok auguri zadržavaju *nuntiatio*, to jest podobnost da najavljuju pojavu nekog žrtvenog znamenja koje zabranjuje produžavanje radnje[8]. Nauka o tumačenju znamenja bila je naime krajnje složena i mi poznajemo samo nekoliko njenih osnovnih kategorija i nekoliko pojedinosti. Kada su u pitanju ptice, na primer, samo su neke sasvim određene vrste, *aues augurales*, upućivale važeće znamenje (Cic. *Diu.* 2, 76), čiji je smisao bio različit, zavisno od vrste. Razlikovali su se *alites* i *oscines* (na primer gavran, vrana, sova, detlić, itd.): prema tome da li je znamenje traženo u letu ili u kreštanju (Fest. str. 308 L[2]; Varr. L.L. 6, 76), sa posebnim, ugodnim ili neugodnim, slučajem ptica koje su upućivale povoljne znake kao *alites* i nepovoljne znake kao *oscines* (Serv. *Aen.* 4, 462). Za *alites*, uzimale su se u obzir, pored oblasti na nebu, visina i način leta, ponašanje ptice, mesto na kome je stajala; za *oscines*, boja glasa, pravac zvuka. Postojala je hijerarhija (*gradus*) znamenja: ako bi, posle morskog orla (? *parra*) ili detlića, orao poslao znak suprotnog značenja, taj znak bi prevagnuo (Serv. *Aen.* 2, 374). Osim toga, uslovi vrednovanja uočenog bili su strogi: neki zvuci koji su narušavali traženu *silentium* poništavali su njegovu vrednost, kao cijukanje miša, pad nekog predmeta, pucketanje sedišta, a videli smo da ga je *iuges auspicium*, pa労išući znamen, čak unapred onemogućavao, iznenađujući augura koji je išao ka mestu na kome će vršiti svoju službu[9].

Znamenje koje su predstavljale ptice nije bilo jedino, ni u *impetratiua*, ni u *oblatiua*, to jest ono koje nije bilo traženo, nego se samo od sebe javljalo. Fest razlikuje pet vrsta znamenja, iz različitih doba (Paul. str. 367 L[2]): *ex caelo* (to jest grom i munja), *ex auibus, ex tripudiis* (to jest ponašanje svetih pilića), *ex quadrupedibus* (pas, konj, vuk, lisica), *ex diris* (to jest preteći znaci). Znamenje koje je, tokom poslednjih vekova Republike, u javnom životu zamenilo ono koje su nekada predstavljale ptice, naziva se *ex caelo* i *ex tripudiis*.

Korišćenje svetih pilića, prosto i brzo, dugo vremena je bilo namenjeno generalima u ratu: ako bi pilići koji su za tu priliku dovođeni halapljivo jeli, a hrana im padala sa kljuna, znak je bio povoljan (Cic. *Diu.* 2, 72); može se zamisliti koliko je bilo lako dobiti ga: bilo je dovoljno izgladneti živinu, a zatim joj dati gnjecavu hranu (*ibid.* 73). U kvarenju verskih običaja, magistrati nisu propuštali da koriste tako krotko informativno oruđe i *pulla*-

[7] E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939, str. 3—106 (»Die Spruchformel des Augurs auf der Burg«); K. Latte, »*Augur* und *Templum* in der varronischen Auguralformel«, *Philol.* 97, 1948, str. 143—159. Formula bi, po Lateu, poticala iz vremena okupacije Italije od strane Indoevropljana i prvo bi imala za cilj da oslobodi od svake nečiste sile deo zemlje na kome su oni hteli da se smeste (*tescum*); kada su postali sedeoci, formula je primenjivana takva kakva je kada se određivao *templum*. Beskorisna hipoteza; tekst je Varr. L.L. 7, 8—10.

[8] O *nuntiatio*, vid. na kraju Catalano, DA. str. 40, n. 22; 60, n. 86.

[9] Gore, »Konzervativizam rimske religije: *iuges auspicium*«.

rius se, uz *scriba, lictor, praeco*, nalazi među osobljem koje nabraja Ciceron (*Leg. agr.* 2, 32).

Strog u odnosu na znamenje *ex tripudiis*, Ciceron nije ništa manje strog ni prema znamenju *ex caelo*: i jedno i drugo je samo parodija auspicija, *simulacra sunt auspiciorum, auspicia nullo modo*. U prvom veku, naime, Jupiterov grom je bio dragoceno oružje u rukama onoga koji je hteo da spreči ili obustavi *comitia* (*ibid.* 2, 74): bilo je dovoljno da neko kaže da ga je čuo. Napredak na tome putu za magistrata je bio u tome da lično više ne posmatra ili se pretvara da posmatra nebo, nego da prepusti da to čini *pullarius*, — ili pre da, bezuslovno, kaže da je video munju (*ibid.*: *nunc imperant pullario*; upor. Dion. 2, 6, 2). Ovo kvarenje običaja, kao i nadiruća moda traženja saveta od haruspika, na kraju je unizila augursku veštinu, koju je Avgustova obnova zatekla u prilično lošem stanju. Ciceron konstatuje da su njegova sabraća auguri zaboravili svoju nauku (*Diu.* I, 25). Ako on na drugom mestu optužuje samo *uetustas* te stvari i *neglegentia nobilitatis* (Leg. 2, 33; *Nat. d.* 2, 9), glavna rasprava u kojoj o tome govori dovoljno pokazuje da poznaje prave uzroke zla. Ove krajnosti nesumnjivo su bile pripremljene merama predostrožnosti, legalnim lukavstvima koja su u čednijim vremenima već bili prihvatili sami Rimljani i njihovi auguri, kao neku vrstu zaštite od fiksne ideje, od »psihoze znamenja«[10]. Ali, u međuvremenu, grčko iskustvo je učinilo svoje: primamljiva religija pobeđenih nudila je svoja proročanstva, nametala je svoje mitove, ali nije donosila ništa što bi moglo da obnovi i ponovo osnaži kazuistiku koju su primenjivali *interpretes Jouis O. M.*

Tražene ili trpljene, auspicije kojima se izražava Jupiter ništa više ne protivreče zakonima prirode nego što to čine ljudske reči, shvaćene na odgovarajući način, koje postaju *omina*[11]. Različite u svakom pogledu od čuda, neuobičajene i često čudovišne pojave[12]. One označavaju samo gnev bogova, ili jednoga boga, koga treba otkriti i umilostiviti. Kao i auspicije, u staro vreme, one ne najavljuju i ne predskazuju budućnost, ali i ne

---

[10] Gore, »Ravnoteže u rimskoj religiji«.

[11] E. Benveniste, *Hittite et indo-européen*, 1962, str. 10—11, dao je najverovatniju etimologiju reči *omen*: koren je od hetitskog *ha-* »smatrati istinitim, prihvatiti kao istinu«.

[12] U ovom izlaganju uglavnom sledim pregled koji je dao R. Bloch, *Les prodiges*, 1963, gde se može naći i glavnina bibliografije. Lista zabeleženih čuda je u: F. Luterbacher, *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer, Beil. z. Jahresber., Gymn. Burgdorf*, 1880, i u: L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwessens bei den Römern, Diss. Leipzig*, 1903; upor. E. de Saint-Denis, »Les énumérations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live«, *RPh.* 16, 1942, str. 126—142. F. Brunell Krauss je uočio mnogo prirodnih pojava koje su mogle biti shvaćene kao natprirodne u *An interpretation of the Omens, Portents and Prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Publ. Univ. Pensylvan.*, 1931. — O političkoj upotrebi čuda u klasnim borbama, vid. R. Guenther, »Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten« *Klio* 42, 1964, str. 209—297; vid. gore, str. 522, n. 1. — Zanimljivu kategoriju znamenja proučavao je J. Bayet, »Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latin«, *Ann. de l'Inst. de philol. et d'hist. slaves de l'Univ. de Bruxelles*, 4 (= *Hommages à F. Cumont*, I), 1936, str. 27—51. — Vid. isto tako Latte, str. 157—161 i napomene (haruspicija, *Etrusca Disciplina*, Sibilinske knjige), i važno poglavlje u: P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, str. 83—113, o proricanju.

osvetljavaju prošlost: one samo postavljaju, na neočekivani način, zastrašujuće probleme. Svi narodi su više ili manje osetljivi prema toj vrsti iznenađenja; ali, Rimljani se i tu razlikuju, manje po osećanjima sa kojima ih primaju, a više po mestu koje im daju u svome životu, a naročito po neočekivanim posledicama koje je ta pažnja, daleko premašujući svoj predmet, imala po razvitak religije. Značajno je već samo mnoštvo imena koja se daju čudu: pored uobičajene reči *prodigium*, nalazimo *ostentum* i *portentum, monstrum, miraculum*; čini se da se *ostentum* i *portrentum* više primenjuju na pojave u neživoj prirodi, nasuprot *monstrum; miraculum*, reč koja je u toj grupi najmanje tehnička, označava čudo kao priliku za čuđenje.

U tom pogledu, Rim svakako mnogo duguje Etruriji. Iako smo veoma malo obavešteni, u nedostatku izvornih tekstova, o verovanjima toga naroda, ipak nam je poznato njihovo sumorno i uznemirujuće obeležje. Tu su bogovi bili zastrašujući. Ali je teško, kroz kasnije ili izopačene legende, vaspostaviti, pa čak datirati te uticaje. Da li su Etrurci bili jedini? Nisu li Grci ranije dali svoj doprinos? Kao i uvek, istoričari se dele na konzervativce i na skeptike, a i jedni i drugi imaju dobre argumente; oni se ne slažu samo u jednoj maloj, ali značajnoj pojedinosti: predanje, koje smo maločas pročitali, a po kome su Sibilinske knjige »nabavljene« za vreme drugog Tarkvinija, uglavnom se zasniva na stvarnom događaju; prve proročke knjige vezane za čuda uvedene su u Rim u etrurskom razdoblju[13].

Ali šta su bile te »Sibilinske knjige« u kojima je Rim, kako tvrdi, vekovima čitao uputstva za odbranu od čuda? Mnogi autori prihvataju, ali mnogi drugi i odbacuju ideju da su, još od početka, te zbirke bile grčke, da su dolazile iz Kume, da su imale veze sa nekom »Sibilom«, ili čak sa Apolonom. Prvi podsećaju da je ukrašavanje hrama Cerere-Libera-Libere, po predanju prvi rezultat gledanja u Knjige, bilo povereno grčkim umetnicima: nije li to dokaz da su Grci već tada imali slobodan pristup u Grad? Drugi primećuju da čak ni sama ideja o proročkim knjigama nije grčka, da, iako je to koristio Vergilije, u Kumi nikada nije postojalo proročište sa sveštenicom, Sibilom, i da se u Etruriji nalaze takve knjige: *libri rituales, acherontici, ostentarii*, u Etruriji su poznate; čak i ako treba smatrati da se njihovo povezivanje u celinu odigralo kasnije nego što su verovali Rimljani, njima je prethodilo, veoma davno, čvrsto usmeno predanje, a fragmentarne redakcije, i »otkrića« dečaka Tageta, nimfe Begoje, nesumnjivo su se zasnivali na sasvim živoj nauci. Prve *Libri* svakako su dugovale tim etrurskim hronikama, ili su pre objedinjavale bez razlike latinska i strana, uglavnom etrurska uputstva, recepte, sujeverja. Tek u III veku preplavili su ih, kao i tolike druge stvari, grčki elementi, tako da su promenile izgled i zaslužile svoje klasično ime *Sybillini*: prva pouzdana manifestacija bilo bi naređenje izdato 293. da se u Rim uvede bog Eskulap.

Diskusija se nastavlja i nastavljaće se. Može se beskonačno raspravljati o tome šta je verovatno, a šta neverovatno u priči Dionisija iz Halikarnasa o »prvom« gledanju u Knjige, 496. godine. Ja lično, ali bez presudnog argumenta, smatram da je to veoma sumnjivo. Utoliko sumnjivije što priča

---

[13] Gore, »Prvi grčki bogovi« i dole, »*Libri* Etruraca«.

o drugom gledanju u Knjige, godine 461. (Dion., 10, 2; Liv. 3, 10, 5—7), samom svojom preciznošću, odaje svoju anahronost: kako je mogla da se sačuva uspomena na tolika čuda? Zar politički odjeci, sumnje u podvalu, ne potiču iz poslednjih vekova Republike? S druge strane, odgovor čuvara Knjiga je neuobičajen: oni začinjavaju svoja uputstva za zaštitu od čuda (o tome opet govori samo Dionisije) pravim proročanstvima i savetima. Evo najsažetije verzije, verzije Tita Livija.

Naredne godine *lex Terentilia* [predlog tribuna Terencilija Harsa, koji je težio ograničavanju vlasti konzula], koji je prihvatilo celo tribunsko telo, pogodio je nove konzule. Te godine ljudi su videli nebo u plamenu. Dogodio se strahoviti zemljotres. Progovorila je jedna krava, i ljudi su prihvatili tu pojavu u koju prethodne godine niko nije hteo da poveruje. Između ostalih čuda, padala je kiša mesa, koje je ogroman broj ptica hvatao leteći po njoj, a ono što je palo na zemlju zadržalo se više dana ne menjajući miris. Duumviri su potražili savet u Knjigama. One su prorekle (*praedicta*) opasnost koja dolazi od skupa stranaca. Da bi se izbegao napad na gradske bedeme i krvoproliće, oni preporučiše (*monitum ut*) između ostalih mera i uzdržavanje od pobuna. Tribuni su tvrdili da je to bio smišljeni potez da bi se prekršio zakon i započeo je strašan sukob...

Ovaj tekst zaista pruža mnogo razloga za čuđenje, ali svi kritičari se ne slažu oko toga gde čuđenje nalaže odbijanje.

U svakom slučaju, lista čuda iz 461. već je dobar primerak lista koje ispunjavaju treću dekadu Tita Livija i koje zaslužuju više poverenja pošto su, od početka III veka, pontifici pismeno odredili glavne događaje u godini. Napravljene su čitave zbirke tih događaja. Neke su sačuvane i predstavljaju lepe spomenike ljudske lakovernosti. Evo, između mnogih, pregleda Julija Obsekventa (44), za 102. godinu, kada se Italija spasla od Tevtonaca i Cimbra, *C. Mario, Q. Lutatio coss.*:

Prinesena je *sacrificium nouendiale* zato što je kod Etruraca padala kamena kiša. Grad je očišćen po nalogu haruspika, decemviri su bacili u more pepeo žrtvi, a magistrati su, tokom devet dana, na čelu svečane povorke, išli od hrama do hrama da bi vršili *supplicationes*. U kraljevoj kući, Marsova koplja su se sama od sebe pokretala. U okolini reke Anio, padala je krvava kiša. Na Volujskom trgu, roj pčela je stao na jednu kapelu. U Galiji je noću zasijala svetlost u logoru. U Ariciji je jednog slobodnog mladića obavio plamen ali on nije izgoreo. U Jupiterov hram, koji je bio zatvoren, udario je grom. Haruspik Emilije Potensis, koji je prvi ukazao na način odvraćanja toga čuda, dobio je nagradu; drugi su ga prikrivali, zato što je vodilo u propast njih i njihovu decu. Na Siciliji su Rimljani porazili pirate. Tevtonce je pobio Mario. *Ancilia* su se sama od sebe pokrenula uz prasak. Jedan rob Servilija Cepija uškopio se u čast Majke sa Ide i odnet je daleko preko mora uz zabranu da se ikada vrati u Rim. Grad je očišćen, koza sa zapaljenim rogovima provedena je kroz grad, izvedena kroz Nevijeva vrata i puštena. Blatnjava kiša na Aventinu. Poraz Luzitanaca. Pacifikacija daleke Španije. Uništenje Cimbra.

Bilans je lep u svojoj oporosti. Utonule u to obilje čudesnog, pobede u Eksu i Verceli još više dolaze do izražaja.

Krajem tog II veka, kao što vidimo, od haruspika se traži recept za *procuratio* čuda koja su se dogodila ne samo u Etruriji, nego i na Kapitolu.

U prethodnim vekovima, nije im posvećivana tolika pažnja. Prema uobičajenoj proceduri, kada bi svedoci ukazali na neko čudo (*nuntiare*) i kada je izgledalo da se ne može očekivati godišnji izveštaj novih konzula, konzuli na dužnosti bi ga procenili (*prodigii loco habere*), a zatim prijavili Senatu (*referre ad senatum*). Ovaj je o njemu raspravljao. Ako ga ne bi prihvatio, država je prestajala da se interesuje za njega i ostavljala ga je za *procuratio priuata*. Ako bi ga prihvatio (*suspicere*), zatražio bi savet od poznavalaca i, prema njihovom izveštaju, naređivao da se izvrši savetovana *procuratio*. U nekoliko retkih slučajeva, i samo između 203. i 176. godine, obraćao se pontificima koji su tada donosili *decretum*. Tako, u šestoj godini Hanibalovog rata, u trenutku kada je Scipion odnosio prve pobede u Africi i kada je Rim držao u aktivnoj službi dvadeset legija i sto šezdeset dugih brodova, čitav niz čuda podstakao je *nouas religiones*: na Kapitolu su gavranovi, a na Anciju pacovi pojeli zlato, Kapuu su zaposeli skakavci; u Reati je rođeno pile sa pet nogu; u Anagniji, u Fruzinu, na nebu su se pojavili neobični meteori; u Arpinu se na poljani pojavio veliki ponor. Još teža stvar, kada je jedan od dva konzula prineo prvu žrtvu, pronašao je jetru bez glave. Loša naveštenja su odvraćena pomoću *hostiae maiores*, pošto su pontifici označili božanstva kojima ih je trebalo prineti (Liv. 30, 2, 10—13). Ali, ljudi su se najčešće obraćali Sibilinskim knjigama, to jest *decemuiri sacris faciundis* koji su se o njima starali. Evo kakav je bio taj kolegijum.

Po legendi, kada je Tarkvinije dobio Knjige, ostavio ih je u Jupiterovom hramu i imenovao je komisiju od dva člana, *duumuiri sacrorum* ili *sacris faciundis*, zadužena da u njih gledaju (*adire*) po izričitom naređenju i isključivo za račun države. Neki kritičari smatraju da, u svakom slučaju, u početku, to nisu bili stalni *duumuiri*, nego neka vrsta komisije, koja je stvarana kad god je bilo potrebno da se od njih traži savet. Tek 367. godine, dok su se gomilala plebejska osvajanja, jedan Licinijev zakon stvorio je stalni kolegijum decemvira, pet patricija i pet plebejaca koje je kooptirao i kojima je rukovodio *magister*. Plebs, sklon inovacijama, tako je od početka ušao u organizam koji je bio najpogodniji da ga primi. Za vreme Sule, Deset je postalo Petnaest (*quindecimuiri s.f.*), kao što je, u isto vreme, bio slučaj i sa pontificima i augurima. Što se tiče Knjiga, ma šta mislili o njihovom poreklu i ma u kakvom obliku zamišljali njihove zbirke, one su svakako bile grecizovane u vreme kada je drugi punski rat razvio njihovo korišćenje. Na njih su se 213. nadovezale *carmina Marciana*, koje je država povukla iz prometa i stavila u svoju službu. Spaljene za vreme Sule zajedno sa Kapitolom, obnovljene su ili ponovo izrađene uz pomoć komisija razaslatih svuda po svetu gde su postojale Sibile, a naročito u Eritreji; za vreme Avgusta uklonjene su i prenete sa Jupitera na Apolona, sa Kapitola na Palatin, pod Tiberijem su ponovo pregledane, a početkom V veka naše ere spalio ih je Stilikon: kolegijum koji su carevi poštovali tada je iščezao.

U načelu, pitanje se odnosilo samo na dve stvari: u čemu se sastoji tražena *procuratio*? Kojim bogovima treba uputiti obrede — žrtvovanja, molitve, itd. — koje ona podrazumeva? Ali to dvostruko istraživanje moglo je odvesti daleko, i to prvo izvan Grada i njegove tradicije. Ne može se preceniti udeo koji je imao taj kolegijum u obogaćivanju rimske religije. Od

293. godine u svakom slučaju, preko njega su ušli grčki bogovi i obredi, a već 204, sa majkom bogova, istočnjački. Decemviri su uneli u religiju inicijativu, maštu, umetnost. Događaji iz drugog punskog rata pokazuju da oni konkurišu pontificima na njihovom sopstvenom području, propisujući ceremonije u čast nacionalnih bogova. Ali ne čini se da je ikada postojao sukob između dva velika kolegijuma, između funkcije očuvanja i funkcije rasta, kao što ga nije bilo ni između decemvira i države; plebejci ili patriciji, oni su svoju versku delatnost, naročito u prizivanju Eričke Venere i Magne Mater, usmeravali prema zvaničnoj politici i diplomatiji, kojima su bili dragoceni pomoćnici: nadležnost pontifika uvek se ograničavala na Italiju; desetorici ljudi bio je otvoren čitav svet, zaliha kultova, i oni su ga mudro koristili.

Istorijat haruspika sasvim je drugačiji[14]. Njegova disciplina je posmatranje utrobe, ali složeno i učeno posmatranje, sasvim drugačije nego što je *probatio* koju su rimski obrednici vršili posle smrti žrtve: ovi su samo proveravali da li je *exta* normalna a zatim objavljivali *litatio* ili njenu suprotnost; haruspici su nalazili u utrobi bogati repertoar informacija, koje su bile određene oblikom, mestom, vremenom i okolnostima čuda zbog kojih je ona ispitivana i koje su omogućavale podrobne savete[15]. Ta doktrina bila je u potpunosti etrurska, možda je bio etrurski i početak reči, koja postoji uporedo sa *au(i)-spex*. Ispitivači utrobe svakako su uvedeni u Rim za vreme vladavine »Tarkvinija«. Oni nikada nisu izgubili ugled koji se vezuje za egzaktne pseudonauke, ali su bili sumnjivi za vreme dugotrajnog sukoba između rimske republike i etrurskih gradova: ne pominje se nijedno posmatranje utrobe tokom V veka, a u epopeji o vejskom ratu oni se pojavljuju samo reda radi, aktivni u služenju svojoj zemlji, koja je neprijatelj. Čak i kasnije, sve dok je Etruriji moglo pasti na um da ospori svoj poraz, Rim je retko pribegavao njihovim uslugama: samo tri puta, prema analistici, do drugog punskog rata, a jedan put — nažalost bez datuma — to nije bilo slavno. Aulo Gelije pripoveda (4, 5), prema Godišnjacima pontifika, da je u kip Horacija Kokla, koji je bio podignut na Komiciju, udario grom; pozvani su haruspici iz Etrurije, ali su oni, *inimico atque hostili in populum Romanum animo,* preporučili *procuratio* suprotno onome koje je bilo potrebno: savetovali su da se kip prenese na neko niže mesto, postavljeno tako da okolne kuće zadržavaju sunčeve zrake. Kada su malo kasnije raskrinkani, priznali su i pogubljeni su; zatim, kada su otkriveni *uerae rationes* — znamo ko je to učinio — kip je postavljen na mesto koje je

[14] O etrurskoj haruspiciji, vid. bibliografiju u napomenama dodatka, dole, str. 635—646. Tu se nalazi glavnina onoga što se zna o različitim etrurskim disciplinama. prema podeli koju je napravio Ciceron, *Diu.* I, 72: *libri fulgurales* (str. 624—635), *libri haruspicini* (str. 635—646), *libri rituales* (str. 646—658). Upor. J. G. Préaux, »Un texte méconnu sur Tagès«, *Lat.* 21, 1962, str. 379—383 (haruspicija, ekstispicija).

[15] U istorijsko doba, razlika se smanjila: R. Schilling, »A propos des *exta*: l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine«, *Coll. Lat.* 58 (= *Hommages à A. Grenier*), 1962, str. 1371—1378; vid. isto tako (Fest.) Paul, str. 274 L[2]: *muta exta appellabant ex quibus nil diuinationis animad-uertebant.*

uzvišenije od Komicija, na *area Volcani.* Međutim, čak i u Etruriji su se dogodile brze i duboke duhovne promene, pošto je Hanibal mogao tuda da prođe, privremeno se smesti sa svojim Galima, a da ne naiđe na otpor. Stoga, od toga vremena, posmatranje utrobe postaje sve češće, nadmećući se sa gledanjem u Sibilinske knjige, i ta težnja se zatim sve više ispoljava. Država je u više prilika pozivala, uz nagradu, haruspike iz Etrurije, od kojih su mnogi ostajali u Rimu, živeći od svoje veštine, objašnjavajući privatnim licima (*priuati*) svoja čuda i ispitujući trbuh svojih žrtvi, povezujući posmatranje utrobe sa posmatranjem neba, kako su ga opisivale *Libri fulgurales* njihove zemlje, ukratko postajući pravi »proroci«.

Stranci po nacionalnosti, ali u službi isključivo rimske klijentele, države i pojedinaca, oni su dovedeni da razviju svoju nauku, da je prilagode građanskim, političkim, verskim pitanjima koja ona nije predviđala. Tako je nastala etrursko-rimska haruspicija, kratko nazvana etrurskom, čija sva pravila, sve odgovore, ne treba povezivati, kako se često čini, sa starom naukom; ono što je ostajalo, bila je metoda, načela, uzori, ali su se pojedinosti morale obnavljati. S druge strane, pošto su slobodno i bez staleške kontrole trgovali svojim umećem, da li se moglo računati na njihovu »profesionalnu savest«? Rimljani su bili upoznati sa tom opasnošću: haruspik je mogao da slaže ili prećuti, prema svojim ličnim interesima. Iako su ih koristili, bili su nepoverljivi prema njima. Senat je pozivao više njih, odvojeno, kontrolišući jedne pomoću drugih, nagrađujući premijama revnost najboljih: gore pomenuti prolazak Julija Obsekventa bio je lep primer tog opravdanog nepoverenja. Jedno poglavlje iz Plutarhovog *Sulinog života* daje živu i podrobnu sliku tog traženja saveta u kome, čak i kada su bili iskreni, učeni ljudi, haruspici pretvoreni u proroke, nisu zaboravljali na svoju korist i svoju reklamu. Pre nego što se Marije dokopao vlasti, toj »kobnoj zaveri« prethodilo je više čuda: kipovi su se zapalili i sa teškom mukom su ugašeni; tri gavrana su donela u grad svoje mladunce, proždrala ih pred gomilom sveta i odnela ostatke u svoja gnezda; miševi su izgrizli zlato u jednom hramu, a mišica koja je ulovljena okotila je sedam mladunaca od kojih je proždrala tri; a iznad svega je, na nebu bez oblačka, odjeknuo oštar i zloslutan zvuk trube.

Etrurski proroci, kaže Plutarh (*Syll.* 7, 7—11), izjaviše da to čudo navešćuje novo doba koje će promeniti svet; da će se smeniti ukupno osam ljudskih rasa, koje će se međusobno razlikovati po običajima i načinu života; da je božanstvo odredilo da svaka od njih traje koliko i velika godina; da, kada neka rasa izumre i kada se pojavi druga, nebo ili zemlja upute neki neobičan znamen. Oni koji su dobro razmislili o tim stvarima, dodali su, i koji su ih dobro naučili, znaju pouzdano da se na zemlji rodila ljudska vrsta koja ima drugačije običaje, drugačiji način života nego ona koja im je prethodila, i za koju će se manje ili više pobrinuti bogovi. Oni su ukazali da se, u tom obnavljanju rasa, zbivaju velike promene; da je jedna od najočiglednijih veći ugled i poštovanje koje, u jednoj rasi, uživa nauka o proroštvu, čija se sva predviđanja potvrđuju, pošto bogovi upućuju najprozirnije i najjasnije znamenje; dok, u nekoj drugoj rasi, ta nauka gubi ugled, zato što je većina njenih predviđanja sklepana na brzu ruku i što ona dotiče budućnost samo nejasnim sredstvima. To su priče koje su pričali najdovitljiviji Etrurci, oni za koje se smatralo da

znaju više od drugih. Dok je Senat zasedao u Beloninom hramu da bi sa prorocima raspravljao o tim čudima, odjednom je u skupštinu uleteo vrabac, noseći u kljunu cvrčka koga je podelio na dva dela; jedan je tu ostavio, a sa drugim je odleteo. Proroci rekoše da im to čudo najavljuje sukob između vlasnika polja i naroda iz grada, jer ovaj uvek cvrči kao cvrčak, a onaj vodi seoski i zemljoposednički život (?)[16].

Možda zbog mešanja vrsta proroštva, možda zbog uticaja grčkih ideja, došlo je do evolucije same ideje o čudu, čije posledice ovde vidimo. Dok se, u početku, haruspicija ograničavala na određivanje potrebnog obreda odvraćanja, ona sada rešava jedno drugo pitanje: šta čudo navešćuje, *quid portentat prodigium*? Sa ovom evolucijom povezana je jedna druga. U Rimu barem, čudo je u svakoj prilici bilo strašna stvar, znak božanskog gneva; u drugom veku se pojavljuje, u veoma zanimljivom nadmetanju decemvira i haruspika, pojam blagotvornog čuda. Godine 172, uoči rata protiv Perseja, makedonskog kralja (Liv. 42, 20, 1—3):

Dok je grad bio u napetom iščekivanju toga rata, za vreme jedne noćne oluje, stub ukrašen brodskim kljunovima koji je podignut (?) na Kapitolu, za vreme punskog rata, za konzula koji je bio kolega Ser. Fulvija, istopio se sve do postolja pod udarom groma. Taj događaj se smatrao čudom i prijavljen je Senatu, koji ga sa svoje strane prijavi haruspicima i naloži decemvirima da pogledaju u Knjige. Decemviri, kao odgovor, saopštiše da treba da se izvrši lustracija grada, jedna *supplicatio* i jedna *obsecratio*, da se prinesu na žrtvu *uictimae maiores* u Rimu na Kapitolu, a u Kampaniji na Minervinom bregu, i najzad da treba što pre svetkovati, tokom deset dana, igre u čast Jupitera O. M. Sva ta uputstva behu brižljivo izvršena. Što se tiče haruspika, oni odgovoriše da se to čudo okreće na dobro (*in bonum uersurum*) i da navešćuje proširenje granica i uništenje izdajnika; jer ti brodski kljunovi (*rostra*) koje je rasturila oluja bili su plen koji je otet od neprijatelja...

Jedna tako kaćiperna, tako istančana, tako rečita nauka brzo je postala neophodna: za vreme verskih ratova, generali su vodili sa sobom haruspike i tražili su od njih da ispituju utrobu žrtvi uoči velikih odluka. Ali, u isto vreme, pošto je morala da odgovori na preveliki broj pitanja, ona se izopačila. Da bi sačuvao njenu ozbiljnost, verovatno u drugom veku pre naše ere, u vreme kada se Katon čudio što dva haruspika mogu da gledaju jedan drugog a da se pri tom ne smeju (Cic. *Diu.* 2, 51), Senat je doneo neobičnu odluku, za koju saznajemo od Cicerona (*ibid.* I, 92)[17]. »U najlepšim danima u Rimu, Senat je doneo odluku da se, u svakom narodu u Etruriji, šest (?) plemićkih sinova posveti tom izučavanju, da bi se izbeglo da jedno tako važno umeće, prepušteno ljudima niskog roda, izgubi svoje versko dostojanstvo i pretvori se u sredstvo zarade«. Toga dana, kaže Buše-Lekler, Senat je bio naivan ako je verovao da će učiniti obaveznom jednu nauku čije rezultate niko, u Rimu, nije bio u stanju da kontroliše.

Kao i nauka o auspicijama, nauka o čudima je uz to bila i omalovažena, u vreme građanskih nesloga, zato što su je koristile, zloupotrebljavale

[16] O doktrini toga proroštva, vid. dole, str. 653, n. 4.
[17] Dole, str. 646, n. 1.

stranke, a zatim i »ljudi koje je poslalo proviđenje«. Hrabri Gaj Grah ih nije uzimao u obzir: bez sumnje je znao da suviše poslušno prihvataju ono što padne na pamet njegovim protivnicima. Dok je gradio *colonia Junonia* na mestu na kome se nalazila Kartagina, što je u Rimu bilo oštro kritikovano, snažan vetar je polomio vrh prvog kipa koji je njegov nosilac pokušavao da zadrži i, rasipajući utrobu koja je već bila postavljena na žrtvenik, izbacio ju je izvan ograde koja je određivala područje nastajućeg grada, zatim su došli vukovi koji su iščupali tu ogradu i odneli je negde daleko. Grah je ipak ubrzao radove i, sedamdeset dana kasnije, mogao je da se ukrca za Rim. Tu ga je doduše čekala smrt (Plut. *C. Gr.* II, I).

IV

BELEŠKE O PRIVATNIM KULTOVIMA

Neka *uillica* ne prinosi žrtvu i neka ne traži od nekog drugog da to učini bez naređenja gospodara ili gospodarice: *scito dominum pro tota familia rem diuinam facere*. Ovo pravilo koje je izrekao Katon (*Agr.* 143) ne važi samo za *familia rustica*, za seosku kuću. Ono je osnova svih oblika privatnog kulta. Kad god postoji privatni kult, vođa grupe je, u ime grupe, zadužen za religiju. On je zadužen kao vođa grupe i kao čuvar tradicije, kao jedan od predstavnika vlasti koji se smenjuju. Videli smo kako se organizuju ove dve komponente u pojmu Genija, koji upravo preovlađuje u domaćem kultu[1]. Jedno drugo, komplementarno pravilo sasvim se uopšteno poštuje: država se ne meša u privatne kultove, osim ako oni ne remete red i ne suprotstavljaju se javnim kultovima. Upitani za savet, sveštenici odgovaraju, ali ostavljaju onome koji pita potpunu slobodu.

U kući, pored Genija gospodara[2], sa domaćim Larom i Penatima iscrpljuje se uobičajeni kult čije je središte, ognjište, u početku bilo u atrijumu, zajedničkoj sali, koju ono garavi svojim dimom. Kada su napravljene slike tih bogova, upravo tu su postavljene. Tu je *pater* izgovarao porodičnu molitvu i prinosio, pre obroka, sa stola koji se nalazio u blizini, prvu hranu i piće. O glavnim danima u mesecu, o rođendanima, a pre svega kada je *natalis dies* gospodara, tu su se donosili najraskošniji darovi: venci cveća, tamjan, mirisi, vino, med, kolači, — koje su neki Lari, kao onaj iz *Aulularije*, svakodnevno jeli, zahvaljujući bogobojažljivosti jedne devojke. Kasnije se događalo da ti bogovi budu smešteni u drugim delovima kuće ili da za

[1] Gore, »Čovek«.

[2] Osnovna knjiga o domaćem kultu još uvek je: A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I—II, 1896—1903; vid. isto tako N. Turchi, *La religione di Roma antica*, 1932, str. 11—34 (»Il culto privato«), i U. E. Paoli, *Vita romana*, franc. prev. (J. Rebertat), 1955, *passim*. Veliki broj oznaka, koje prevazilaze predmet iz naslova, i bogata bibliografija nalaze se u: W. Deonna — M. Renard, *Croyances superstitions de table dans la Rome antique, Coll. Lat. 46, 1961.*

njih bude postavljen mali *sacrarium* u zajedničkoj prostoriji. Ali zbog toga se nisu promenili ni duh ni oblici kulta. Članovi porodice bili su dovoljni da pomognu ocu (*pater*) u tim jednostavnm kultovima koji obično nisu bili krvavi; kada je bilo potrebno više pomoći, mali obrednici sa *insula*, iz kvarta, iznajmljivali su svoje usluge; takav je bio *papa*, ili brbljiva starica o kojoj govori Ovidije (F. 2, 571—2)

Ecce anus in mediis residens annosa puellis
sacra facit Tacitae, uix tamen ipsa tacet.

U ovom domaćem životu, nepredviđeno se svodilo na oskrvnuća i na njihovo mistično otklanjanje, čiji su recepti svakako bili isto tako raznovrsni kao i u svim folklorima. Jedna Festova glosa (str. 318 L²) sačuvala je više imena »sveštenice« koju su obično pozivali, sa arsenalom njenih *purgamenta*: *piatrix* i *expiatrix*, ali i *simpulatrix* (od *simpulum*, naziv za vrč za libacije vina, *ibid.* str. 455) i *saga* (upor. *ibid.* str. 414—415); isto tako znamo ime obrednika za žrtve koje je trebalo prineti u blizini drveta u koje je udario grom, *strufertarius* (*ibid.* str. 394). Zahvaljujući srećnoj okolnosti koja je spasla Katonovu knjigu bolje smo obavešteni o seoskim nego o gradskim obredima, koji su svakako bili istog nivoa. I šta čitamo kod Katona? Ono što je naročito privuklo pažnju, zato što su tu ljudi pogrešno videli svedočanstva o najstarijim vrednostima tih bogova, to je način na koji seljak u nekim okolnostima koristi nosioce glavnih uloga u teologiji, Jupitera, Marsa[3]: borca Marsa kada treba da zaštiti svoje imanje, svoje volove, sebe i svoje ljude od svih vidljivih i nevidljivih opasnosti (141); Jupitera, boga neba i oluje, ali i vrhovnog gospodara, kome seljak kao izuzetno važnom gostu služi svečani obed pre nego što će posejati proso, hleb, beli luk i sočivo (132)[4]; vrhovnog boga Jupitera opet, i Janusa, boga početaka, koje prizivaju, prema običaju koji je jasan, *praefationes* nekih molitvi, sa Junonom kao trećom samo kada je u pitanju *praefatio* za prinošenje žrtve Cereri (134).

Prirodno je da seljak, kao i svaki Rimljanin, pokazuje poštovanje prema velikim bogovima i moli ih da usmere svoje vladarsko, ratničko, pokretačko, okrepljujuće delovanje ka stvarima koje se njega tiču. Cerera, boginja vegetalnih procesa, Silvan, bog pašnjaka u šumarcima, neposrednije su vezani za njegovo područje i on ne propušta da im uputi najveći deo svojih žrtvenih darova: *exta* iz *porca praecidanea* pre ubiranja ozime pšenice, žita, ječma, pasulja, repe (134); znatne količine mesa i vina *pro bubus uti ualeant* (83). Ali pri čitanju te prečasne rasprave, manje pada u oči tih nekoliko obreda upućenih bogovima, a više magijski, anonimni recepti, koji su pomešani sa tehničkim receptima i koji, kao i oni, hoće da budu eksperimentalni: u životu seoskog upravitelja »Manlija«, kao i, još nedavno, u životu naših sela, oni

[3] Gore, »Jupiter« i »Mars«.

[4] U prethodnom poglavlju (131), *daps pro bubus* je, čini se, nešto posebno: Jupiter se ne pominje.

predstavljaju glavninu veza između čoveka i natprirodnog. Neki zimski posao može se obavljati samo kada je mlad mesec ili u jednoj od mena (37); da bi se volovi sačuvali od bolesti koja im preti, treba napraviti mešavinu sastojaka od kojih su uzeta tri dela (tri lovorova lista, tri zrnca tamjana, tri užarena ugljena, itd.) i davati je u drvenoj posudi svakom volu da je proguta, tokom tri dana, tri puta, bez ostatka; uz to treba stajati i to prazna želuca prilikom spravljanja, mešanja i davanja toga napitka. Isto tako, u početnoj fazi bolesti životinje, treba joj stojeći davati da proguta celo nekuvano kokošije jaje, zatim sutradan glavicu izgnječenog luka u vinu (70, 71). A odmah posle duge himne lekovitim svojstvima kupusa, pravog univerzalnog leka, i mokraće osoba koje su pojele kupus (157), čitamo neobičan laksativni recept: čorba od posne šunke kojoj se dodaju dve male glavice kupusa, razno povrće, jedan škorpion, šest puževa i šaka sočiva (158); zatim čarolije u slučajevima iščašenja i preloma: protiv prvih, dok vam dva čoveka stavljaju na butine dve polovine zelene trske, pevajte reči *motas uaeta daries dardaries astataries dissunapiter*; protiv drugih, formula će biti ista, ili *huat hauat ista pista sista dannabo dannaustra*; ili pak varijanta *huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*... (160). Takva je morala biti pozadina magijsko-verskog života seoskih stanovnika[5] na kojoj su se ocrtavali, nešto religiozniji, obredi kao što su oni koji prate seču šuma (*lucum conlucare*, 139) i krčenje zemljišta (*fodere*, 140). Pre nego što se poseče gaj, treba prineti na žrtvu svinju kao *piaculum*. Kome? Evo molitve, pune opreza i preciznosti dostojnih jednoga *pater patratus*: »Bilo da si bog ili boginja, ti kome je ovo posvećeno, smatraj pravednom naknadom svinju koju ti prinosim kao *piaculum*, da bi se dotakao ovog svetog mesta; smatraj prikladnim ono što u ovoj nameri, budem učinio ja ili ono što bude učinio neko drugi, po mojoj zapovesti...« Pre raskrčivanja, preporučuje se isti *piaculum* i ista molitva, uz tri dodatne reči (*operis faciundi causa*); zatim, će se morati raditi svakoga dana za redom; ako dođe do prekida zbog javnih ili porodičnih praznika (*feriae*) ili iz nekog drugog razloga, *piaculum* će prestati da deluje i biće potrebno da se obnovi nastavljanjem radova.

U tim ritualima ne nalaze se Cererin učeni štab, Vervaktorova grupa, itd. kojoj su se kasnije rugali hrišćanski polemičari i u kojoj današnji primitivisti traže najstariji oblik verskih predstava. Seljak ju je bez sumnje jedva poznavao. Bila je to analitička istančanost koju je prepuštao boginjinom flaminu. Kada Katon podrobno opisuje način izgradnje seoskog dvorca, ni njemu ne pada na pamet da umilostivljuje ličnosti koje su *minutos et obscurissimos* kao Forkul, pokrovitelj *fores*, Kardea, pokroviteljka šarki na vratima, Limentin, pokrovitelj praga, kao ni sve »*dii*« kojima su, prema Serviju (*Aen.* 2, 469), bili posvećeni *singula membra domus*: ove je prepuštao pontifikalnoj nauci. Ista napomena važi i za brojna pseudobožanstva koja su, od bračne noći roditelja do školskih dana deteta, tobože upravljala po-

[5] Sa drugačijom definicijom magije, vid. R. Schilling, »Magie et religion à Rome«, uvodni članak za *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section*, 1967—1968, str. 31—55.

rodičnim životom: ako nijednom autoru, ni u jednom književnom rodu, nije palo na pamet da ih pomene, to je zato što oni nisu spadali u svakodnevnu praksu[6].

Brak je u Rimu obično bio privatna stvar. S jedne strane njegova tri pravna oblika između kojih nemamo razloga da uspostavljamo hronologiju, s druge strane njegovi verski obredi, u mnogome se podudaraju sa običajima u Indiji. Svi oblici braka koji ispunjavaju indijske klasifikacije svode se na tri, barem oni koji se smatraju »dobrim«: brahmanski brak u pravom smislu, najčistiji i najsvetiji (sa nekim uprošćenim oblicima); brak pomoću tobožnje kupovine, gde devojčin otac dobija od mladićevog oca simbolične darove koje zatim daje novom bračnom paru; najzad brak na Gandharvin način, gde se mladić i devojka sjedinjuju svojom voljom i koji može da prekine — u legendama — prekršaj nekog meluzinskog pakta. Načela ova tri tipa udruživanja veoma liče na ona na kojima počivaju *confarreatio, coemptio* i *usus*. Samo je konfareacija bila određena verskim obeležjima koja su podrazumevala učešće države: tu su sudelovali najviši sveštenici, supružnici su bili sjedinjeni *per fruges et molam salsam* (Serv. *Georg*. I, 31), a isto tako i vodom i vatrom (Serv. *Aen*. 4, 105), uz, možda, žrtvovanje neke životinje (*ibid*. 4, 374). Tražena za *rex sacrorum* i *flamines maiores*, čak dvostruko tražena, pošto su oni morali da budu i *farreati* i njihovi sinovi, ona se, kako se danas uglavnom smatra, upražnjavala u sasvim malom broju slučajeva. *Coemptio* i *usus* potpadali su samo pod *ius ciuile*. Ali ova tri oblika su u religijskom pogledu bila pod pokroviteljstvom Junone Pronube i sadržavala su obrede koji su se, u slučaju konfareacije, izgleda, nadovezali na obrede koji su bili sastavni deo venčanja. Osim toga, supruga, koja je došla u muževljevu kuću, donosila je tri asa, od kojih je jedan držala u ruci, i davala ga svome mužu; drugi na gornjoj strani stopala, i stavljala ga je u ognjište »porodičnih Lara«; poslednji u novčaniku, i njime će zveckati (?) na susednom raskršću (Non. str. 852 L): tako je stupala u brak, u svoju kuću i u svoj kvart. Kao i sve važne odluke u životu, brak je prirodno iziskivao ispitivanje znamenja: takav je bio naime, po Ciceronovom svedočenju, *mos ueterum* (*Diu*. I, 104)[7].

Junona Lucina se više starala o rađanju nego hrabra trupa njenih *indigitamenta*[8]. Odmah po rođenju, dete su polagali na zemlju *ut auspicaretur rectus esse*, i Pilumnu i Pikumnu, bogovima beba, priređivan je »lektisternij«, a ranije verovatno neki skromniji obred (Serv. *Aen*. 10, 76); kasnije, u plemićkim porodicama, te seoske bogove zamenili su Junona i Herkul. Varon je (u Aug. *Ciu. D.* 6, 9, 2) ukazivao na jedan drugi obred za zaštitu porodilje u kome se još uvek nalazi Pilumno; tri boga su imala dužnost da spreče Silvana da noću dolazi da je muči:

[6] Gore, »Tip rimskih bogova«. Poslednje poglavlje druge Kolumeline knjige govori o tome koje su radnje zemljoradnicima dozvoljene u danima praznika, a koje nisu.

[7] O Mutunu Tutunu i njegovom obredu vezanom za mistične opasnosti prvog polnog odnosa, vid. Wiss., str. 243; o Pilumnu i Pikumnu, *di coniugales, infantium di, ibid.*, str. 244. O braku, Gordon Williams, »Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals«, JRS. 48, 1958, str. 16—29.

[8] Gore, »Tip rimskih bogova«.

Da bi predstavili ova tri boga čuvara, kaže sveti Avgustin, tri čoveka obilaze kuću, udarajući po kućnom pragu prvo sekirom, zatim tučkom, i najzad ga čiste metlom, pošto ta tri zemljoradnička obeležja sprečavaju Silvana da uđe: jer bez gvožđa nema ni rezanja ni sečenja drveća, bez tučka se ne može napraviti brašno, a bez metle se ne može sakupiti zrnevlje. Od ova tri predmeta bogovi su dobili imena: boginja Intercidona, od sečenja sekirom; Pilumno, od tučka; Devera, od metle; sve u svemu, tri božanstva koja čuvaju porodilje od Silvanovog nasilništva!...

Hrišćanski učenjak možda pogrešno tumači imena, ali je obred svakako autentičan. Ako su dan rođenja i njegova godišnjica *feriae familiares, dies lustricus* (Fest. str. 247 L²) — deveti za dečake, osmi za devojčice — koji označava stupanje deteta u društveni život u religijskom pogledu nije ništa manje značajan i obuhvata, pored davanja imena (*solemnitas nominalium*), žrtvene obrede, o kojima ništa ne znamo (Tert. *Idol.* 16). Žrtveni obred je pratio i kasnije, obično u sedamnaestoj godini, *sollemnitas togae purae*, to jest prelazak sa *puer* na *iuuenis*, sticanje zrelosti, koje se često odigravalo na dan Liberalija 17. marta (Ov. F. 3, 771—778); dečak je skidao obeležja svoga dečaštva, zlatnu amajliju koju je nosio oko vrata i koju je posvećivao Larima (Plaut. *Pers.* 5, 32) i dečačku togu. Sada se žrtva prinosila napolju, na Kapitolu, kod Jupitera. O. M., boginji Juventas (Serv. *Ecl.* 4, 50), u čijem je stablu, prema Dionisiju iz Halikarnasa (4, 15, 5), prinosilac ostavljao metalni novčić.

Smrt nekog čoveka stari Rimljani su doživljavali pre kao njegov nestanak sa ovoga sveta nego kao odlazak na drugi svet, o kome su, kao što smo videli, imali sasvim nejasnu predstavu[9]. Ona je pre svega bila oskrvnuće za žive i smatralo se da se upravo to oskrvnuće krvlju okaljane porodice (*familia funesta*) ukida vršenjem nekih obreda (*iusta facere*): žrtvovanje krmače, *porca praesentanea*, koja se prinosi Cereri, delimično u prisustvu leša (Fest. str. 357 L²); zakopavanje tela ili, u slučaju spaljivanja, sačuvanog prsta (*os resectum*); daća na grobu, verovatno na dan sahrane (*silicernium*); posebno čišćenje kuće po odnošenju leša i pranje (*suffitio*) vatrom i vodom onih koji su učestvovali u pogrebnoj povorci (Paul. str. 94 L²; upor. 194 s. v. *exfir*); *sacrificium nouendiale* (Porphyr. ad Hor. *Ep.* 17, 148) i daća (Cic. *Mur.* 36, 75), devet dana posle početka žalosti. Treba li razlikovati od ovih poslednjih obreda praznik koji je odvajao žive od mrtvoga, *feriae denicales*, posle koga je porodica ponovo postajala *pura* (Paul. str. 180 L²) i mogla je da se bavi ostavštinom?[10] Što se tiče kulta prema mrtvima, koji su se bili pomalo zagubili u neizmernoj gomili »bogova« Mana, porodica ga je u dovoljnoj meri poštovala kroz ceremonije u nizu javnih praznika, od 13. do 21. februara (*Feralia*).

U tim i nekim drugim okolnostima iščezavala je razlika između javnog i privatnog kulta: prvi je određivao datum i obuhvatao zvanične ceremonije koje su bile praćene slobodnijim ceremonijama u svim ognjištima, na svim grobovima. Feralije su imale svoj produžetak u Karistijama, ili *cara cognatio*, 22. februara, kada su se ispoljavali ljubav i mir među živima (Val. Max. 2, I, 8)[11]. *Popularia sacra* su (Fest. str. 357 L²) u tom slučaju bila: na dan Fornakalija, na dan Paralija, na dan Terminalija, na dan Kompitalija, o praznicima grožđa i vina, kada su se javni obredi rasparčavali u veliki broj radnji, kroz podele društva, sve do najmanje jedinice, kuće.

Učešće slugu, robova, koje je bilo ograničeno, očigledno je predstavljalo staro obeležje domaće religije: Genije gospodara ne samo da se njih ticao, davao im priliku, obavezu da ispolje svoju privrženost, nego su i Katonov *villicus, villica* imali svoj mali udeo u kultu koji je određivao gospodar: *in compito et in foco* za prvog (5), održavanje ognjišta, za drugu i briga oko njegovog ukrašavanja vencima na dan kalenda, ida, nona i *dies festi* (143). Značajnija je bila njihova uloga u dvema značajnim prilikama, na dan Matronalija prvoga marta i na dan Saturnalija 17. decembra. Matronalije su bile dan majki porodice; one su se penjale na Eskvilin, u hram Junone Lucine, čije je to bio *dies natalis*; u kući su se njihovi muževi molili *pro conseruatione coniugii* (Schol. Hor. *Carm.* 3, 8) i obasipali ih poklonima i metalnim novcem, dok su one svojim rukama pripremale gozbu za *serui* (Macr. I, 12, 17), — u pitanju su muški *serui*, precizira Jovan Lidos (*Mens.* 3, 22). Na dan Saturnalija, poštovanje je bilo upućeno od samih gospodara, *domini*, robovima (Macr., Lyd. *ibid.*): ovima je služena *daps*, pre nego što će biti poslužena njihovim gospodarima, koji su čekali drugu sofru (Macr. I, 23, 24), osim ako ne bi bratski delili prvu, *serui cum dominis* (Justin. 43, I).

Domaća religija — i sve privatne religije — nisu bile ništa manje vezane za božansko znamenje nego državna religija. »Gotovo ništa značajno, kaže Ciceron, čak ni *priuatim*, ranije se nije događalo bez auspicija, *nisi auspicato*« (*Diu.* I, 28) i, ako Katon (*Agr.* 5) preporučuje upravitelju imanja da ne pita za savet nikakve tumače toga znamenja, on očigledno hoće da ukloni skupe šarlatane, a ne da osudi načelo svetog obaveštavanja. Postojanje privatnih stručnjaka koji su sebe nazivali augurima izgleda verodostojno, i prema Katonovom tekstu, i time što su oni iz državnog kolegijuma ponekad označavani upravo kao *augures publici* (Varr. L.L. 5, 33; Fest. str. 352, upor. 114 L²). Mi uostalom ništa ne znamo o njihovim tehnikama. Tumačenje znamenja je, u najmanju ruku, iziskivalo isti osnovni uslov kao i kada su bili u pitanju magistrati i sveštenici, *silentium*, i prihvatalo je iste blagotvorne restrikcije (*quod ego non sensi nullum mihi uitium facit*). Dragoceni Katonov odlomak, koji je sačuvao Fest (str. 342 L²), uvodi nas neposredno u intimno područje oca porodice:

Kada kod kuće tumačimo znamenje..., ako neki rob ili neka robinja prdne pod odećom, a ja to ne primetim, to nikako ne obezvređuje moj čin. Isto tako ako se nekom robu ili robinji, dok spava, dogodi ono što u normalnim uslovima onemogućava Skupštinu, ni to ne obezvređuje moj čin...

Jedna druga Festova glosa, nažalost prilično oštećena (str. 438 L²), nagoveštava nešto ritualno:

[9] Gore, »Čovek«.

[10] Drugo rešenje u: Latte, str. 102, n. 2 (koji koristi Cic. *Leg.* 2, 55): *denicales feriae* bi bilo vreme za koje *familia funesta* ne radi (*residere*).

[11] Gore, »Čovek«.

Silentio surgere, kaže [Verije Flak], upotrebljava se kada se govori o čoveku koji je, posle ponoći, tiho ustao iz kreveta da bi protumačio znamenje i koji se, pošto se odvojio od kreveta, smestio i sedi na tvrdom sedištu (*in solido*), pazeći (?), sve dok se ne vrati u krevet, da za sve to vreme ništa ne prevrne: jer *silentium*, to je odsustvo svega onoga što može da izvitoperi znamenje.

I grom je za pojedince predstavljao određene znake, ali je to bez sumnje bila pomalo iskvarena etrurska nauka (Plin. N. H. 2, 138). Što se tiče haruspika, oni su, videli smo, u Rimu nalazili dovoljno posla da se ne vraćaju u svoju zemlju. Mnogo pre nego što je Juvenal (6, 396) uveo smešnog haruspika, sa nogama koje su okvrgavile od stajanja pri davanju saveta, Plaut (*Curc*. 483—484) je prikazao jednog kako nudi svoje usluge na velabrijskim ulicama, uz pekara i mesara. Ovi postupci su svakako sadržavali čitavu jednu igru prenošenja sa javnog na privatno, na koju nam, povodom *exta*, ukazuje jedna Festova glosa (str. 389 L²):

Regalia exta: tako se naziva utroba žrtava koje obećavaju moćnicima neočekivanu počast; privatnim licima i licima skromnog porekla, nasledstvo; sinovima, položaj oca porodice.

Državne vlasti nisu uzimale u obzir (*suscepta*) sva čuda na koja su ukazivali pojedinci i nisu postupale kao da su u pitanju čuda. Ona koja nisu imala tu čast ostajala su na teretu građana koji su ih zapazili, ona su iziskivala *procuratio priuati portenti*, i Tit Livije, među nekoliko funkcija koje je imao *pontifex maximus*, pominje i davanje saveta, očigledno privatnim licima, o pogrebnim obredima, načine da se umire mrtvi i da se odluči »koja čuda vezana za grom i druge pojave valja uzeti u obzir i odagnati« (I, 20, 7).

Ako se dodaju »Haldejci«, koji su pravili horoskop, tumači snova i svi mogući proroci koji su došli, tokom poslednjih vekova, da potraže sreću u prestonici sveta, naslućuje se oblik religije koji je, sve više, težio da zameni, da potisne stare običaje, koji su, u odnosu na njega, bili sasvim razumni. Na kraju *De diuinatione* (2, 149—150), u jednoj rečenici krcatoj zbivanjima, iako pomalo praznorečivoj, Ciceron prikazuje prosečnog Rimljanina obuzetog sujeverjem:

Ono je tu, ono te pritiska, ono te prati bilo kuda da odeš, bilo da čuješ proroka ili neku zlokobnu reč, da prineseš žrtvu ili da posmatraš ptice, bilo da vidiš nekog Haldejca ili nekog haruspika, bilo da se pojavi munja ili da zagrmi ili da u nešto udari nebeska vatra, bilo da najzad neko rođenje ili ma kakva druga radnja liči na čudo. Utočište od svih tih nemira, od svih tih strahova, čini se da treba da bude san. Ali se iz samoga sna rađaju gomile briga i strahova...

Mnoge časne osobe našega veka ne žive drugačije: proročice, čarobnjaci, oni koji gledaju u karte održavaju, ozbiljno, unosno, staru tradiciju.

Svaka grupa, bilo da je bila posrednik između kuće i države, kao što su *uici* i *pagi, gentes* i *curiae*, bilo da je bila posebna i specijalizovana, kao zanatska udruženja ili, kasnije, vojne jedinice, pa čak i najšire, prirodne ili društvene kategorije stanovništva — muškarci kao muškarci, žene kao žene, plebejci u odnosu na patricije, stranci, oslobođenici — imala je vlastite kultove, u kojima ponekad nije postojala jasna razlika između javnog i privatnog. Iako one u načelu nisu predstavljale ništa, ni pojedinačno ni kolektivno, čak su i robovi ponekad imali vlastite verske centre, pored sporednih funkcija koje su mnogi obavljali u državnoj religiji i u privatnim kultovima: jedna nedavno objavljena studija bavi se tim problemom, koji je dugo vremena bio zapostavljen[12]. Ovde se ne može obuhvatiti toliko rubrika. U glavnim crtama, ja ću opisati samo dve, kultove gensova i kultove zanatskih udruženja.

Gentes, barem veliki patricijski *gentes*, imali su tradicionalne kultove, čiji su im obredni recepti pripadali. Kada su Gali opseli Kapitol, kao primer hrabrosti i sreće služio je mladi Fabijevac koji je otišao čak na Kvirinal da izvrši neka *sacra* svoga plemena (Liv. 5, 46, 2)[13]. Smatralo se sa izvesnom verovatnoćom da je nadimak dela pripadnika Lukrecijevog plemena, *Tricipitinus*, bio aluzija na neki kult. *Gens* Klaudija imao je poseban tip žrtve, pod imenom *propudialis porcus*, koji mu je služio kao *piamentum* i kao *exsolutio omnis contractae religionis* (Fest. str. 345 L²). U tom pogledu mora biti nečeg istinitog u predanju koje je, na Velikom žrtveniku, pretvaralo državu u naslednika i zamenika dva plemena, Potitija i Pinarija[14]. Ponekad, iako je poštovala autonomiju plemenskog kulta, država se za njega interesovala: *Gens* Aurelijevih, »Auselii«, sabinskog porekla, nosio je sunce u svome imenu i prinosio mu je žrtve za koje mu je rimski narod zvanično odredio mesto (Fest. str. 120 L²). Verovatno da je godišnja ceremonija *tigillum sororium*, o kojoj na tako neobičan način govori moderna kritika[15], produžavala, kako tvrdi predanje, jedan obred koji je u isto vreme i pripadao Horacijevom plemenu i bio od javne koristi, pošto je obuhvatao i čišćenje ratnika; verovatno su isto tako i dve ekipe koje su sačinjavale bratstvo Luperkovih sveštenika, *Quinctii* i *Fabii*, bile u početku iz Kvincijevog i Fabijevog plemena: Momzen je zapazio da se retko ime *Kaeso* sreće samo u ta dva gensa i povezao ga je sa činom *februis caedere* kojim se odlikuje jedan od glavnih momenata praznika. Pošto *gens* nije imao poglavara, izgleda da je određivao, ali ne doživotno, jednog od svojih članova (ako se možemo osloniti na Dion. 6, 69, I, koji govori o jednoj smeni kod Naucijevih) da se stara o *sacra gentilicia*, o prinošenju žrtvi ili gozbama u čast bogova, koji su uostalom iziskivali samo mali broj učesnika, tri ili četiri (*ibid*. 9, 19, 3). Prelazak sa jednog na drugi *gens* pratilo je *detestatio sacrorum*, javno odricanje od *sacra*, koje se vršilo prilikom *comitia calata*.

Collegia artificum ili *opificum*, koje je jedno neistinito, ali ideološki zanimljivo predanje[16] pripisivalo Numi (Plut. N. 17), bili su predvođeni

[12] Gore, »Građanski ratovi i religija«.
[13] Vid. ME III, str. 294—297.
[14] Gore, »Bogovi trgovaca«.
[15] Gore, »Izgubljena mitologija: primer Matralija«.
[16] »Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens«, *Annales (Économies Sociétés Civilisations*), 1954, str. 716—724.

magistrom kao i bratstva. Malo znamo o njihovom verskom životu pre Carstva. Praznik većine njih bio je *Quinquatrus* 19. marta, u čast boginje zanata, Minerve. Na listi koja nije iscrpna, Ovidije (F. 3, 809—832) pominje u toj prilici tkače, valjaoce, bojadžije, obućare, lekare, učitelje, vajare i slikare. Svirači u frulu, koji su bili od posebne koristi za religiju, priređivali su gozbe kod Jupitera Kapitolskog (Liv. 9, 30, 5 i 10), ali su i izražavali kult prema Minervi prilikom *Minusculae Quinquatrus* na dan junskih ida (Fest. str. 267 L²)[17]. Izgleda da su ribari i ronioci u Tibru (CIL. VI 1872) učestvovali u ribarskim igrama (*ludi piscatorii*) 7. juna (Fest. str. 345, upor. 318 L²), a oni koji su se bavili vodama slavili su Juturnu (Serv. *Aen.* 12, 139).

[17] Vid. ME. III, str. 174—194 (»Les travestis des Ides de juin«).

Dodatak

RELIGIJA ETRURACA

UVODNE NAPOMENE

Običaj je da se o »religiji Etruraca« govori u istoj knjizi u kojoj je reč i o rimskoj religiji, i to pre nje, u nekoj vrsti neophodnog uvoda. Tu tradiciju nećemo u potpunosti poštovati: ako su dve religije združene pod istim povezom, Rim je prvi, a Etruriji su posvećene samo stranice dodatka. Evo razloga za taj redosled i za tu redukciju[1].

---

[1] Među brojnim knjigama koje govore o Etrurcima, i od kojih sve posvećuju jedno ili više poglavlja religiji, mogu da navedem samo nekoliko:

P. Ducati, *Etruria antica*, 2 vol., 1927, i *Le problème étrusque*, 1938;

M. Pallottino, *Etruscologia*, više puta preradivana; šesto izdanje, 1968, na 476 stranica nasuprot 298 stranica u prvom, 1942; doteran tekst prvog izdanja preveo je na francuski R. Bloch pod naslovom *La civilisation étrusque*, 1949;

M. Renard, *Initiation à l'étruscologie*, 1943;

R. Bloch, *Les Étrusques*, 1954;

A. Hus, *Les Étrusques*, 1961;

Upor. J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, 1961.

Među straim knjigama, K. O. Müller i W. Deecke, *Die Etrusker*, 2 vol., 1877, ostaje dragocena.

O religiji:

C. Clemen, *Die Religion der Etrusker*, 1936;

G. Q. Giglioli, *La religione degli Etruschi*, u: P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, 1947, str. 769—849;

A. Grenier, *La religion étrusque*, u: *Mana*, 2, III, 1948, str. 3—79.

R. Herbig, »Zur Religion und Religiosität der Etrusker«, *Historia*, 6, 1957, str. 123—132.

Osnovni časopis, *Studi Etruschi* (zatim *St. Etr. ed Italici*) izlazi u Firenci od 1927, u godišnjim sveskama (sem u teškim vremenima). Članci u RE koji se odnose na Etrurce visokog su kvaliteta (G. Körte, F. Skutsch, C. Thulin...).

Među grčkim i latinskim književnim izvorima, odlomci u kojima su izričito napisane reči *Tuscus, Etruscus*, itd. sakupljeni su u: C. Clemen, *Fontes historiae religionum*, VI, 1936, str. 27—57.

Corpus Inscriptionum Etruscarum (I; II 1, 2, 3; Dod.: agramske trake) objavljuje se od 1893. (C. Pauli, A. O. Danielsson; zatim E. Sittig, G. Herbig). Dobar izbor tekstova, sa leksikom, dat je u: M. Pallottino, *Testimonia linguae etruscae*, 1954. Od 1908. do 1922, E. Lattes je sastavio velike indekse (fonetski, morfološki, leksički) u *Rendiconti del R. Istituto Lombardo* i u *Memorie della R. Accademia di Napoli*. O imenima etrurskih ličnosti i njihovim latinskim derivatima govori, ne bez izvesne etruromanijske note: W. Schulze, »Zur Geschichte lateinischer Eigennamen«, *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Ph.-h. Kl.*, 7, 4, 1904.

Slike sa ogledala objavili su E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, I—IV, 1841—62, a 1896, sa petim tomom, A. Klügmann i G. Körte; dopune je često u svojim saopštenjima davao C.

Slika rimske religije koja je upravo prikazana dovoljno pokazuje da ona Etruriji ne duguje onoliko koliko se obično misli: kada su Rimljani, Latini došli na mesto na kome će se nastaniti, imali su sistem verovanja i obreda sa jasnom strukturom, nasleđen iz indoevropske prošlosti. Etrurski doprinos, koji je isto tako star, isto tako značajan, isto tako ponavljan, ako ne i stalan, koliko se pretpostavlja, samo je obogatio tu strukturu ali je nije rastočio.

S druge strane, može se reći a da se ne zapadne u paradoks da upravo rimska religija tako obnovljena u svojoj izvornosti doprinosi osvetljavanju etrurske religije, ili barem isticanju onoga po čemu se one razlikuju. Kada bismo poznavali umbrijske teologije, one bi tome znatno više doprinele, ali čak i sveden na Rim, italski kontekst ostaje najbolji instrument za ocenjivanje dokumenata koji se odnose na Etruriju.

Treće, glavnina dokumentacije o etrurskoj religiji nalazi se kod latinskih autora, od prvoga veka pre naše ere, to jest iz vremena kada se Rim bio širom otvorio ka svetu, ka Istoku kao i ka Grčkoj; učenjaci koji su navodili događaje, koji su prevodili etrurske »knjige« tada su poznavali nešto drugo a ne te događaje, bavili su se drugim stvarima, a ne tim knjigama: oni su često dublje promišljali, obogaćivali, izvitoperivali predanje koje su koristili ili želeli da sačuvaju. Neophodan je stalan kritički rad koji zahteva da se postavimo na tu raskrsnicu sveta koju je predstavljao stari tarkvinski posed.

Najzad, uprkos velikom broju radova, etrurska religija ostaje nepoznata. Kada o njoj govorimo, moramo se zadržati na onome što je najpoznatije, naročito na raznim oblicima vračanja, koji su posebno interesovali rimsku državu i rimske učenjake. Ali to nesumnjivo remeti ravnotežu izlaganja, na štetu teologije, tog vrhovnog dela svake religije, na štetu kalendarskih praznika, koji su praktično nepoznati. Veliki je izazov hteti opisati religiju nekog naroda o kojoj se ne može pročitati nijedan tekst, u celini, pa čak ni nekoliko redaka, kao što su Herodot i njegovi sledbenici učinili za Skite, za Tračane, za mnoge druge varvare. No, kao što znamo, ako je etrurski pisan azbukom bez tajni, ako posedujemo, pored hiljade kratkih natpisa, i nekoliko većih tekstova koji, izgleda, razmatraju, upravo, verska ili magijska pitanja, oni su za nas nepristupačni, neupotrebljivi: ne razumemo etrurski.

Već više od jednog veka, bilo u unutrašnjoj analizi oblika (ono što se naziva kombinatornom metodom), koja neizbežno postaje proizvoljna čim pređe sa statistike na interpretaciju, bilo u poređenju, koje ubrzo postaje sumanuto, starih ili modernih jezika za koje se olako pretpostavlja da su

A. Mansuelli u SE. Likovne predstave sa posmrtnih urni su u: E. Brunn, zatim G. Körte, *I relievi delle urne etrusche*, 3. vol, 1870—1916. U očekivanju corpusa slika, imamo na raspoloženju F. Weege, *Etruskische Malerei*, 1921; F. Poulsen, *Etruscan Tomb Paintings*, 1922; M. Pallottino, *La peinture étrusque*, 1952; M. Moretti, *Nuovi monumenti di pittura etrusca*, I, 1966 (nove freske koje su pre deset godina otkrili M. Lerici i njegova ekipa zahvaljujući novim tehnikama istraživanja).

Na opštiji način, o raznim vidovima etrurske civilizacije, videti naročito: L. Banti, *Il mondo degli Etruschi*, 1960; M. Santangelo, *Musei e monumenti Etruschi*, 1960; E. Richardson, *The Etruscans, their Art and Civilization*, 1964; H. H. Scullard, *The Etruscan Cities and Rome*, 1967.

srodni etrurskom, koliko je samo veštine i strpljenja, ponekad i istinskog znanja, utrošeno da bi se rešio nerešiv problem![2] Tužno je što nam rimski gramatičari, umesto izolovanih glosa, nisu ostavili barem ekvivalenat onih dvojezičnih rečnika koji služe na čast vavilonskoj nauci; tužno je i što dvojezični natpisi, na latinskom i na etrurskom, svedeni na vlastite imenice i na imenice koje označavaju srodstvo ili funkciju, tako malo govore. Stvari međutim tako stoje, i tu ništa ne menjaju maštarije na kojima se zasniva rad tolikih etrurkologa, strastvene tvrdnje koje ponekad nalazimo pod perom i onih najobazrivijih: nekoliko desetina reči čiji je smisao pouzdan ili verovatan, nekoliko morfoloških crta koje se mogu utvrditi ne omogućavaju da se prevede ni jedna jedina rečenica u velikim tekstovima. Sa jezikom koji je do te mere neobičan, napredak je moguć samo ako otkrijemo duže dvojezične natpise ili ako utvrdimo nesumnjivo i blisko srodstvo između etrurskog i nekog poznatog starog jezika.

Otkriće dvojezičnih natpisa ne zavisi od proračuna, nego od slučaja koji prati arheološko iskopavanje ili od srećnog zamaha pijukom nekog seljaka. Jedna od tih povoljnih prilika pojavila se nedavno, ali je suviše rano za procenu njenih rezultata. U julu 1964, na mestu jedne od dveju luka etrurskog grada Cere (danas Červeteri), Masimo Palotino je pronašao tri zlatne pločice na kojima se nalaze natpisi, jedan na punskom (11 redova), druga dva na etrurskom (16 i 9 redova)[3]. Ako oni nisu baš dvojezični, izgleda da duži etrurski i punski natpis imaju paralelne sadržaje: isto muško ime, isto božanstvo pojavljuje se u prvim redovima. Punski tekst, koji je odmah pročitao Đorđo Levi Dela Vida, zatim Đovani Garbini[4], potpunije je protumačio Andre Dipon-Somer[5] i može se smatrati da je o njemu rečeno ono što je bitno. Treba verovati u sposobnost etrurkologa da iskoriste lekcije iz gramatike i rečnika koje sadrži to malo blago. Prvo istraživanje, koje je već krajem 1964. objavio M. Palotino, uostalom obazrivo[6], ne obeshrabruje, ali

[2] Vid. ispitivanje metoda i optimistički pregled rezultata u knjizi: M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, 1936, i u poslednjim, lingvističkim poglavljima knjige *Etruscologia*. Testamentarni članak: F. Ribezzo, »A che punto siamo con l'interpretazione del etrusco?«, SE. 22, 1952—53, str. 101—128, tipičan je primer za maštarije kojima se predaju toliki istraživači. G. Devoto sažeto izlaže svoj stav u »Etrusco e peri-indoeuropeo«, SE. 18, 1944, str. 184—197, i 31, 1962, str. 93—98; »Umbri ed Etruschi«, *ibid.* 28, 1960, str. 263—276.

[3] M. Pallottino, G. Colonna, L. V. Borrelli, i G. Garbini, »Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi, relazione preliminare della settima campagna, 1964, e scoperta di tre lamine d'oro inscritte in etrusco e punico«, *Archeologia classica* 16, 1964, str. 49—117 (tav. XXV—XXXIX); vid. godišnje izveštaje o arheološkim iskopavanjima u Pirgu u prethodnim sveskama istoga časopisa. Radovi na terenu se nastavljaju, kao i pokušaji tumačenja pločica i događaja koji su sa njima povezani.

[4] *Op. cit*, str. 66—76.

[5] »L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie)«, JA. 252, 1964, str. 289—302. Vid. kasniju bibliografiju u napomenama koje daje J. Heurgon, »The Inscriptions of Pyrgi«, JRS. 56, 1966, str. 1—14. Uz tri zlatne pločice pronađena je, u delovima, i jedna bronzana pločica sa natpisom na kome čitamo *tina* (»Jupiter«?) i *uniiaθi* (upor. *Uni* »Junona«), a naročito *Θesan* za koje znamo, preko vaza, da je ime Aurore; naime, na tome mestu je postojao hram u kome je poštovana boginja koju, zahvaljujući grčkim i latinskim ekvivalentima, možemo poistovetiti sa Aurorom: R. Bloch, »Ilithye, Leucothée et Thesan«, CRAI. 1968, str. 366—375; i moje ME. III, str. 164—171.

[6] *Op. cit.* str. 76—104.

je ono pre svega pokazalo teškoće toga poduhvata: nije dobijen nijedan verodostojan rezultat.

Prepoznavanje nekog jezika koji je srodan etrurskom stvar je, međutim, intuicije i kritike. Ono se uostalom vezuje za problem porekla etrurskog naroda, o kome se nekada dosta raspravljalo. Sve više autora, odričući se »autohtonije« i »kontinentalne migracije«[7], pridružuje se predanju koje je, u legendarnom obliku, ispričao Herodot (I, 94), a posle njega i većina antičkih autora; govoreći o Lidanima, otac istorije kaže da su oni tvrdili da su izmislili skoro sve igre koje su koristili Grci, i to u vreme kada je »kolonizovana Tirenija«[8]:

Pod kraljem Atisom, Manesovim sinom, u celoj Lidiji zavladala je strašna glad, koju su Lidani izvesno vreme strpljivo podnosili. Zatim, pošto nesreća nije prestajala, oni joj potražiše leka i svako je na svoj način pronašao neki lek. Tada su izmislili kocke, piljke, loptu, i sve druge igre, osim dama, čiji izum ne pripisuju sebi. I evo kako su svoje pronalaske koristili protiv gladi: svaki drugi dan bio je u potpunosti posvećen igri, da ljudi ne bi mislili na jelo, i tek su sutradan, po prestanku igre, jeli. Tako su živeli osamnaest godina. Pošto ne samo da se do tada pošast nije povukla, nego je postala još strašnija, kralj je podelio Lidane u dve grupe i naredio im je da vuku kocku, tako da jedna grupa ostane u zemlji, a druga iz nje ode. Stao je na čelo grupe kojoj je sudbina odredila da ostane, a na čelo grupe koja je morala da se iseli postavio je sopstvenog sina, koji se zvao Tiren. Oni kojima je sudbina nametnula izgnanstvo otišli su u Smirnu, izgradili brodove, na njih natovarili svu pokretnu imovinu koja im je mogla poslužiti i pošli da na drugom mestu traže stan i hranu. Pošto su se dotakli obale mnogih naroda, pristali su u umbrijsku zemlju, gde su izgradili gradove u kojima još uvek žive. Ali su promenili ime i od Lidana postali Tirenci, po sinu svoga kralja, koji ih je vodio.

Prekomorsko, maloazijsko, lidsko poreklo Etruraca odavno je potvrđeno lingvističkim razmatranjima: već 1886, kada su francuski arheolozi Žorž Kuzen i Feliks Dirbak objavili u *Bulletin de Correspondance Hellénique* svoje otkriće iz prethodne godine — u Kaminiji, na ostrvu Lemnosu, na nadgrobnom kamenu su nađena dva natpisa na nepoznatom dijalektu — ispostavilo se da opšti izgled jezika i mnoge reči, tačno određene i na očekivanom mestu, podsećaju na etrurski i na neke nadgrobne natpise u

[7] Dobra kritika ove dve hipoteze nalazi se u: A. Piganiol, »Les Étrusques, peuples d'Orient«, *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 1953, str. 329—339; stvaralački deo (»haldejska« hipoteza naročito, str. 337—338), manje je uspešan. Naravno, prihvatiti azijsko poreklo Etruraca, to jest aristokratije koja je nametnula zemlji svoj jezik (kao Saksonci Velikoj Britaniji), ne znači osporiti italsku podlogu; samo arheologija omogućava pristup toj podlozi, a arheolozi, koji se slažu u pogledu činjenica, prilično se razilaze u interpretaciji. To M. Pallottino lepo razrađuje u II poglavlju knjige *Etruscologia* (Il problema delle origini etrusche), a on sigurno ne bi prihvatio da bude svrstan u pobornike teze »Etrurci, istočnjački narod«; upor. njegovu knjigu, SE. 20, 1948—49, str. 11—16. Među novijim ogledima (različitog usmerenja), videti i: P. Bosch-Gimpera, »Reflexions sur le problème des Étrusques«, *Mélanges André Piganiol*, 1966, str. 637—643; H. Hencken, »A View of Etruscan Origins«, *Antiquity*, 40, 1966, str. 205—211, i *Tarquinia, Villanovans and Early Etruscans*, 2 vol., 1968; H. H. Scullard, »Two Halicarnassians and a Lydian, a Note on Etruscan Origins«, *Studies presented to V. Ehrenberg*, 1966, str. 225—231.

[8] Nema razloga da se smatra da je Herodot saznao za tu legendu od Fokejana iz Marseja.

Etruriji[9]. Posebno, ono što je verovatno oznaka godine (pod A, *σιαλχfειζ αfιζ*; pod B, *αfιζ σιαλχfιζ*) nadovezuje se s jedne strane na etrurske oznake godina kao što su *avils XXV, avils XXXVI*, itd., a s druge strane na etrurske nazive brojeva (umnožavanje broja 10) na *-alχl (ce(a)lχl, muvalχl, cezpalχl, semφalχl)*, što naročito potvrđuju slučajevi sa *s* posle *avils (avils cealχls*; sa umetnutim jedinicama: *avils huθs celχls, avils maχs semφalχls, avils esals cezpalχls, avils θunem muvalχls*...). Bilo je dakle sigurno da su se, u VII ili u VI veku, ljudi koji su govorili nekim jezikom sličnim etrurskom iskrcali ili da su živeli na Lemnu, sasvim blizu obale Male Azije. Arheološka iskopavanja koja su zatim preduzeta u okolini Kaminije otkrila su jednu nekropolu iz VIII i VII veka, u kojoj je bilo mnogo zlatnih predmeta istoga tipa kao predmeti koji krase etrurske grobove iz istog razdoblja.

S druge strane, čim su otkriveni značajniji lidski natpisi, pojavile su se analogije između tog nepoznatog jezika i etrurskog[10]. Godine 1916, objavljujući prve tekstove o Sardu, Eno Litman je ukazao na najupadljivije[11]: u sistemu glasova, u akcentu (jak početni naglasak, koji deformiše grčka imena: lid. *Ibśi-'Εφεσος* možda *Timle-Τιμόλαος* ili *Τιμέλης*; etr. *Aχle 'Αχιλλεύς, Lamtun Λαομέδων, Clut(u)msta Κλυταιμήστρα*...), i u morfologiji (pridevi lidskog porekla na *l* i *s* (*ś*), etrurski genitiv na *l, s*; odsustvo rodova; nastavak za plemena: lidski *Sfardak* »sardski«, etrurski *Rumaχ* »rimski«). Ali pošto se lidski uglavnom nije mogao protumačiti uprkos lepoj lidsko-jermenskoj dvojezičnosti, i pošto nejasno ne objašnjava nejasno, ova konstatacija gotovo da nije ni doprinela poznavanju etrurskog. Ona je međutim potvrđivala, i to je od presudnog značaja za istraživanja koja se odnose na civilizaciju, da su Etrurci iz Italije, barem grupa ljudi koja je toj zemlji dala jezik, zaista došli iz Male Azije.

Otkriće, čitanje hetitskog i srodnih jezika, luvitskog, palaitskog; zatim otkriće H. Pedersena da je jedan od jezika koji su se mnogo kasnije govorili u Maloj Aziji, likijski, bio izmenjeni oblik luvitskog[12], pružili su lingvistima nove mogućnosti istraživanja. Poslednjih godina, pojavili su se jaki razlozi

[9] Bibliografija u: Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, 1932, str. 144; dodati F. Ribezzo, *Riv. Ind.-gr.-ital.*, 15, 1931, str. 63—78; W. Brandenstein, *Die tyrrhenische Stele von Lemnos*, 1934; F. Hrozný, »Die Inschrift von Lemnos«, SE. 9, 1935, str. 127—132.

[10] G. Herbig je 1914. objavio značajan članak »Kleinasiatischetruskische Namengleichungen«, *Sitz.-Ber. d. k. bayr. Akad., Ph.-h. Kl.*, 1914, 2; naročito str. 10, imena na *-na*; str. 20—21, reče sa osnovom *Tarqu-*, *Ταρχ-*; str. 29, tabela fonetskih ekvivalenata; str. 35, paralelna studija disimilacija u likijskom i etrurskom. Herbig je mogao da koristi samo likijski i samo najavljuje, str. 7, n. 2, da će Littmann uskoro biti objavljen. J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme, Klio, Beiheft* II, 1913. U istoj vrsti istraživanja, vid. E. Benveniste, »Le suffixe *-umn-*.« SE. 7, 1933, str. 253—258 (ja lično ne smatram da je bog *Vertumnus* etrurski, u granicama označenim na str. 345—346: tek kasnije je rimski bog koji je već postojao, pod tim imenom, poistovećen, zbog sazvučja imena, sa etrurskim *Veltune, Voltumna*).

[11] *Sardis, Publ. of the Amer. Soc. for the Excavation of Sardis*, VI, *Lydian Inscriptions*, deo I, 1916, str. 80—81; upor. A. O. Danielsson, *Zu den lydischen Inschriften*, 1918. Nastavak lidskih natpisa je u *Sardis*, VI, part II, 1932 (autor W. H. Buckler).

[12] *Lykisch und Hettitisch, Det kong. Dansk. Vid.-selsk., Hist.-filol. Meddelelser*, 30, 4; 2. izd. 1949.

koji navode na pomisao da je i lidski jezik, čiji je rečnik upravo objavljen[13], isto tako izmenjeni oblik jednog od starih jezika koji su poznati po natpisima pisanim klinastim pismom, na hetitskom dijalektu[14]. Mi ćemo dakle, u narednim godinama, prisustvovati istraživanju koje je suprotno, ali ne i manje uzbudljivo od onoga koje je omogućilo Šampolionu da protumači staroegipatski pomoću njegovog koptskog derivata, i možemo se nadati da će, u bliskoj budućnosti, barem deo lidske gramatike i lidskog rečnika otkriti svoje tajne. Možda će i na etrurski jezik pasti neki zračak te svetlosti čiji će odsjaji obasjati i religiju.

Treba, međutim, voditi računa o datumima: lidski, koji se pojavljuje na najstarijim sardskim natpisima, iz doba je Ahemenida, posle V veka pre nove ere. A »tirenska« seoba svakako je bila nekoliko vekova ranije. Obično se smatra da su Etrurci, kada su Grci osnovali Sirakuzu i Kumu, u drugoj polovini VIII veka — ubrzo posle osnivanja Rima —, bili već nastanjeni na obali onoga što će postati Etrurija: verovatno su stigli još u IX veku, a to je vremenski otprilike podjednako udaljeno i od hetitskog carstva i od lidskih pisanih svedočanstava. A. Piganiol, sa argumentima nejednake vrednosti, od kojih su međutim neki ozbiljni, izmenio je poznate činjenice smelo pomerajući seobu »etrurskih vikinga« u kasnije razdoblje, negde do 675. godine[15]: po njemu, oni su napustili Malu Aziju za vreme cimerskih i skitskih pustošenja krajem VIII i tokom velikog dela VII veka. Ova kratka ocena može se uostalom povezati sa drugom: poslednji iseljenici, možda brojniji, jednostavno su popunili mesta koja su napravili njihovi prethodnici. U svakom slučaju, u raspadu carstva, brzo se menjaju ne samo jezici, nego i običaji i verovanja, naročito u Maloj Aziji, gde je igra uticaja uvek bila složena i moćna. Za dva veka mogu nastati velike razlike. Tako se objašnjava što, na prvi pogled, malo etrurskih reči podseća na lidske reči. One doduše ne podsećaju ni na hetitske, kojima su, *a priori*, morale biti bliže.

Stoga treba imati na umu drugu mogućnost. Može se prihvatiti da je ime Lidijaca obuhvatalo složenu populaciju u kojoj su »hetitizovani« Azijati bili pored drugih, konzervativnijih, koji su govorili jezike ili upotrebljavali reči iz perioda pre indoevropskih najezdi. Dok su, na primer, nekoliki nazivi brojeva iz likijskog koje poznajemo sasvim indoevropski, uočljivo je da se reči iz etrurskog opiru svakom uključivanju u tu porodicu. One se uostalom ne uključuju ni u neku poznatu seriju brojeva, a pogotovo ni u jednu od onih koje pripadaju kavkaskim jezicima[16].

[13] R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch, mit grammatischer Skizze und Inschriftensammlung*, 1964. [Sada imamo jedan natpis iz VI veka, korektivnu belešku].

[14] O. Carruba, »Lydisch und Lyder«, *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung*, 8, 3, 1963, str. 383—408, sa pređašnjom bibliografijom.

[15] *Nav. čl.*, str. 333—336.

[16] Mogućne su dve klasifikacije prvih naziva brojeva, označenih na kockama; jedna pripisuje značenje »pet« reči *huθ*, — koja bi se onda pridružila (ali izolovana u nizu) južnokavkaskom *xut-* (*x* = *ach*-Laut); ali se W. Krogmann, *Glotta*, 37, 1958, str. 150—160, temelji na ekvivalenciji *Τετράπολις* = *Υττηνία* i, našavši potvrdu u: V. Pisani, *Paideia*, 14, 1959, str. 169—172, ovako razvrstana prvih šest brojeva *maχ θu ci huθ śa zal*; odgovor daje Th. Kluge, SE. 27, 1959, str. 311—312 (zadržavajući rezultate iz SE. 9, 1935, str. 153—190, »Die etruskischen Zahlwörter, eine prinzipielle Untersuchung«).

Ako nas ova velika verovatnoća da je u pitanju istočnjačko poreklo navodi da u Maloj Aziji tražimo najstarije riznice etrurskih verovanja, ona ipak nije omogućila, do sada, da se izvrše poređenja koja bi donela prava osvetljenja. Stručnjaci za maloazijske jezike nas naprotiv upozoravaju, s razlogom, na euforiju »pronađenih rođaka«: rođaci iz Italije mnogo su se izmenili.

Oni su se, svakako, izmenili u dodiru sa Italicima, naročito Umbrima, koji su očigledno došli pre njih u buduću Toskanu i koji, kao i Rimljani, nisu bili mucavi varvari. S druge strane, kao pomorski narod, oni su se, još u početku, morali otvoriti prema uticajima koji su se smenjivali ili ukrštali na Mediteranu: Feničana iz Azije i Afrike, Grka iz svih krajeva. Nisu samo putovale veštine, opipljive stvari: način života jednih i drugih, njihova religija, njihovi filozofski pokušaji, njihovi magijski i proročki postupci prodrli su u taj neobičan narod, koji je bio potomak, barem što se tiče aristokratije, starih maloazijskih naroda koji su oduvek bili raspoloženi za pozajmice sa zapada i istoka i za život u mešovitim sistemima koji su se smenjivali. Pomalo je paradoksalno reći, u stanju u kome se nalaze naša saznanja, da se najpouzdaniji deo azijskog nasleđa Etruraca sastojao u toj lakoći upijanja, a zatim i preobražavanja. Rezultat je, u vreme kada raspolažemo izvesnim informacijama, složeni bilans u kome je obično nemoguće kako postaviti hronološku perspektivu tako i odrediti poreklo. Lako je govoriti o »slojevima«, teže je dati im prihvatljiv sadržaj.

Još manje, izuzev možda jedino u oblasti u kojoj arheologija daje obilan prilog, mislim na pogrebne običaje i verovanja koja su oni izražavali, možemo shvatiti lokalne raznovrsnosti koje su nesumnjivo postojale u »etrurskoj religiji«. Po primeru Grčke ili Lacija, znamo koliko ista tradicionalna materija može da bude različita od grada do grada, na uskom prostoru nastanjenom ljudima koji govore gotovo istim jezikom. Vejska Junona, volštanska Voltumna bila su bez sumnje obična božanstva u Etruriji, druga barem u određenom razdoblju, ali se ta teološka činjenica na različite načine uzglobljavala, tu i tamo, oko različitih božanstava pokrovitelja. O tome ne znamo ništa.

»LIBRI« ETRURACA

Jedna od najuočljivijih oblika predstave koju su Rimljani s kraja republikanskog doba imali o etrurskoj religiji, jeste da je to bila religija »knjiga«, čiji su nosioci, iako mistični, ipak bili i »autori«. Shvatamo da su Rimljani isticali to obeležje: u vreme kada se u Rimu jedva pisalo — natpis na Forumu, s kraja kraljevskog doba, pokazuje kakva je nespretnost u pisanju bila dozvoljena na najzvaničnijim spomenicima —, Etrurija, koja je imala azbuku preuzetu od Grka i vešto prepravljenu, nikako se nije zadovoljavala pisanjem imena lica na poleđini ogledala ili na nadgrobnim spomenicima. Ali, u staro doba, kakve su bile te *libri*? Doduše, ako su Etrurci došli iz Male Azije, oni su mogli doneti sa sobom, ako ne primerke onih zbirki pravnih ili verskih propisa čije je mnoge primere ostavio Bliski Istok, koji

je već odavno pisao slikama, klinastim pismom ili slovima, a ono barem uspomene, misao da se religija civilizovanog naroda mora oslanjati na spise, i to primamljive spise: u tom slučaju, ako su morali dugo da ostanu, u Ceri, u Tarkvinijima, na Hiosu, a da ne stave svoje pismo u službu te tradicionalne potrebe, u kome je obliku ono bilo? Ne znamo.

Libri čije su odlomke rimski pisci prevodili ili parafrazirali pripadaju drugom vremenu, potiču iz neke vrste etrurske Renesanse, ali jedne Renesanse bez nade, zaveštajne: u poslednjim vekovima pre naše ere, Etrurija, iako vezana za Rim, naročito je nastojala, i to nastojanje su ponekad podržavali i sami Rimljani, da doprinese zajedničkom životu i zajedničkoj civilizaciji prikupljajući iz sopstvenih predanja ono što je moglo biti korisno, ali i dopunjavajući ih, usmeravajući ih prema potrebama i sklonostima jednog carstva koje je postajalo svetsko. Ništa od te literature nije dospelo do nas u izvornom obliku, ali na njoj su radile dve-tri generacije rimskih učenjaka za koje se vezuju, sve do vizantijskog doba, od Cicerona do Jovana Lidosa, svi oni koji su pominjali Etrursku disciplinu.

Ovaj rimski napor nadovezuje se uostalom na veliki pokret naučnog istraživanja koji je, sa Varonom i posle njega, hteo da se vrati starinama, da zabeleži običaje, odredi obrede, kao i da ih protumači, opravda, produži uz pomoć svega onoga što su nauka, lažna nauka i filozofska umovanja Grčke i Istoka pružali duhovima koje je više zanimalo obilje nego kritika[17]: to je vreme kada jedan Granije Flak posvećuje Cezaru svoju raspravu *De indigitamentis*, kada jedan Herenije piše knjigu koju bismo rado pročitali, *De sacris Saliaribus Tiburtium*, kada se Mesalino delo *De auspiciis* nadovezuje na *De religionibus* pravnika Trebacija, kada Veranije, pored *Libri auspiciorum*, piše i *Pontificales quaestiones* čiji i onaj mali broj sačuvanih fragmenata izaziva žaljenje što je izgubljeno. Stručnjaci za etrursku starinu slažu se sa svima njima, dodajući samo zajedničkoj ljubopitljivosti znanje jednog jezika koji je svakako malo Rimljana govorilo.

Jedan od najkorišćenijih među tim autorima jeste Etrurac Tarkvicije Prisk, najverovatnije Ciceronov savremenik i poreklom iz Tarkvinija, grada koji se smatra kolevkom haruspicije. Makrobije navodi odlomke iz njegovih »prevoda«: iz *Ostentarium Tuscum*, iz *Ostentarium arborarium*. Kasnije je verovatno prešao u Etruriju da bi stekao nacionalnu slavu i nalazi se na lepom mestu u natpisima (elogia) koji su, u Tarkvinijima, na početku Carstva, urezani u čast njegovih velikih ljudi[18]. Ne manje značajan bio je jedan drugi Etrurac, A. Cecina, prijatelj Ciceronov, poreklom iz Volatere, daroviti besednik a, u trenucima nadahnuća, i prorok, koga je otac uputio u etrursku nauku; on je velikim delom pobornik teorije o munji iz koje su Plinije Stari i Seneka preuzeli duge odlomke, nažalost prilično zbrkane. Drugi autori su

[17] H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, 1952, str. 312—316.

[18] J. Heurgon, »Tarquitius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude«, *Lat.* 12, 1953, str. 402—415, sa lepom raspravom o tezi koja Tarkvicija podmlađuje za jedan vek. Ovi prvi prevodi »etrurskih izvora« imali su sledbenike na početku carstva i kasnije; takav je Kornelije Labeo, iz vremena koje je sporno (prvi ili treći vek), koji je preveo i komentarisao u petnaest knjiga proročki korpus. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 1934, str. 297—301.

manje poznati, i raspravlja se o identitetu nekih od njih, o vremenu iz koga potiču: takvi su izvesni Fontej i Kapiton[19] koji su verovatno ista ličnost, izvesni Vicelije koga koristi Lidos, izvesni Atal koga ceni Seneka. Toj grupi treba naravno priključiti i P. Nigidija Figula koji se opire klasifikacijama, Ciceronovog prijatelja, koga je Cezar prognao; u tom mozgu obuzetom astronomijom, fizikom, prirodnim naukama koliko i teologijom i moralom, vladala je prosvetljujuća, zaslepljujuća, izvitoperavajuća pitagorejska vera; autor dela *De extis, De diis*, zar bi mogao da zanemari etrursku materiju? On je tvorac jednog »brontoskopskog kalendara« koji je pružio korisnu građu savremenoj kritici[20].

Prvi nam je zadatak zapravo da podvrgnemo kritici te jedine, sasvim fragmentarne svedoke nauke čiji je izvornik iščezao. Kako su oni radili? Kakvu nam vrstu »etrurske misli« otkrivaju? Kakvu su slobodu sebi davali u sređivanju i tumačenju podataka, u razradi kratkih pregleda? Lako shvatamo koliko je teško takvo istraživanje, jer ne treba posmatrati i procenjivati samo Cecinu ili Tarkvicija, nego i one koji ih koriste. Jedan Seneka, jedan Plinije imali su svoje sopstvene ideje, svoje teze. Kada ih navode, ne popuštaju li oni sklonosti zbog koje tako često pamtimo samo jednu rečenicu, samo jednu stranicu, samo ono što ide na ruku našim shvatanjima? Kada kombinuju, kada pokušavaju da usklade više izvora, u kojoj ih meri menjaju? Kada je u pitanju Lidos, opasnost je manja: on prepisuje, pravi kompilacije i nema vlastitih ideja; ali, da bi se pravile dobre kompilacije, trebalo bi imati moć rasuđivanja koju ovaj osrednji um nije imao. Čak i ako odolimo preteranoj kritičnosti, kojoj se u ovim stvarima lako podleže, oštre rasprave poslednjih decenija dovele su do obezvređivanja velikog dela tih svedočanstava: ona nam otkrivaju etrursku nauku iz poslednjih razdoblja, iskićenu pozajmicama koje skrivaju njen stari oblik.

Legende koje, ma kako da su kasnije korišćene, nemamo razloga da osporavamo etrurskom predanju, pripisuju sastavljanje verskih »pisama«, »otkrovenja«, kako se ponekad kaže, dvema ličnostima iz starog doba, jednom muškarcu i jednoj ženi, Tagetu i Vegoni (ili Begoni, Bigoni). Legenda o Vegoni je kratka: Servije je (*Aen.* 6, 72) naziva »nimfom« i kaže da je ona napisala *ars fulguriatorum* kod Etruraca. Ona je isto tako uputila izvesnog »Arunti Veltimna« u zemljomerstvo i znanja koje ono sadrži (*Die Schriften der römischen Feldmesser*, izd. K. Lachmann, I, 1848, str. 350). O Tagetu su se, međutim, znale čudesne stvari: rodio se iz brazde, dok je jedan čovek iz Tarkvinija obrađivao zemlju, i obratio se zemljoradniku. Ugledavši to biće koje je po izgledu bilo dete, a po mudrosti starac, zemljoradnik je počeo da viče; cela Etrurija, koja se ubrzo sakupila oko novodošavšeg, slušala je njegove besede i pažljivo ih je zabeležila: ono što je on tako dao bila je *haruspicinae disciplina*. Tako priča Ciceron (*Diu.* 2, 51); Lidos (*Ost.*, 3) veli da Grci poistovećuju »malo dete« Tageta sa Hermesom

[19] S. Weinstock, »C. Fonteius Capito und die Libri Tagetici«, PBSR, 18, 1950, str. 44—49.

[20] Za Nigidius Figulus, vid. gore, str. 544, n. 1.

Htonskim, i daje mu kao povlašćenog slušaoca »Tarkona«; kod Festa (str. 448 L²), Taget je proglašen za »Genius filius, nepos Jouis«, i podučava *discipulinam haruspicii* dvanaest etrurskih naroda. Pošto slova B i G ne postoje u etrurskoj azbuci, ne znamo kakav je bio izvorni oblik imena Taget i Vegona-Begona; drugo je upoređivano sa rodovskim imenom koje je bilo često na Hiosu, *Vecu-*.

Prema tim ličnostima, etrurske »knjige« ponekad se nazivaju *Tagetici, Vegonei*. Ali one su češće označene prema svom sadržaju. Tako se pojavljuju *libri fatales, haruspicini, fulgurales, rituales, archerontici,* iako nije u pitanju sistematska podela te materije. Jedini tekst koji stavlja jedno pored drugog tri takva imena sa namerom da ih razvrsta jeste *De diuinatione*, I, 72: ... *quod Etruscorum declarant et haruspicini et fulgurales et rituales libri, uestri etiam augurales...* Obično se smatra da su *libri acherontici* ulazile u sastav *rituales*, a sa ovima ili sa *haruspicini* povezuju se *fatales*, i, radi lakšeg izlaganja, prihvata se trojna podela iz ovog Ciceronovog odlomka. Mi ne možemo da predložimo ništa bolje[21].

LIBRI FULGURALES

Dugo vremena se smatralo da su teorija o munji, veština koju je upražnjavao *fulgur(i)ator* najpoznatije i najoriginalnije područje etrurske nauke[22]. Činilo se da dva duga teksta, jedan Senekin (*Nat. quaest.* 2, 31—41 i 47—51), drugi Plinijev (*Nat. hist.* 2, 137—146), od kojih se oba vezuju za Cecinu i dovoljno se podudaraju u glavnim crtama, opisuju doktrinu koja, uprkos sličnostima u pojedinostima na koje su rano ukazala grčka *Meteorologica*[23], zaslužuje da bude nazvana etrurskom. Postojala je i teorija o grmljavini, ili pre popis značenja grmljavine prema dobu godine, koji se nalazi u delu *De Ostentis* Jovana Lidosa, prema autoru koji je nepoznat, ali koji očigledno pripada istoj školi[24], a osim toga i brontoskopski kalendar Nigidija Figula[25], koji je isto tako Lidos sačuvao.

Danas nije mogućno tako lako ukazati poverenje tim tekstovima. Tumačenja se u najmanju ruku veoma razlikuju. Kao primer, podrobnije ćemo razmotriti poslednji, pitagorejčev *Tonitruale*. Gotovo u isto vreme, godine 1951, pojavljuju se dve studije, jedna Piganiolova[26], drugi Stefana Vajnštoka[27], koje polazeći od istih konstatacija dolaze do suprotnih zaključaka o najvažnijoj stvari.

Temeljeći se na čuvenom članku Karla Becolda i Franca J. Bola[28] i na studijama koje je nedavno objavio Rene Laba[29], Piganiol prvo beleži da je taj popis sastavljen na isti način kao i oni iz Mesopotamije. Za svaki dan u godini, u rečenici koja je uglavnom kratka, dat je smisao grmljavine; na primer, 15. jula, »ako grmi, biće nesloga u narodu i nestašica vina«; 16. jula, »kralja Istoka pogodiće rat i bolest koja je posledica žege«, itd. Takav je postupak u kalendarima iz Asurbanipalove biblioteke, u asirskim menologijama i hemerologijama. Još značajnije: predeo i običaji su istočnjački; u zemlji kalendara, strahuje se od velikih vrućina, dobar vetar duva sa istoka, skakavci su zlokobni, zločinci se nabijaju na kolac, žene spletkare sa robovima. »Izgleda da nije suviše smelo reći da je sam etrurski tekst prevod haldejskog izvornika«. Ali izvornika koji je, kada je u pitanju politika, primenjen na etrurske okolnosti. »Reč je pre svega o moćnicima, koji teže monarhiji, o gradskim prvacima, o razmiricama među velikašima, o sukobima između vlastodržaca i naroda. To je otprilike slika klasnih borbi u Rimu u Ciceronovo doba. Ali to je bez sumnje tačna slika nemira u etrurskim gradovima, a reči su dovoljno neodređene da bi odgovarale čak i jednom kritičnom razdoblju u istočnjačkim gradovima. U svakom slučaju, ovaj rečnik se nalazio i u drugim etrurskim knjigama. Servije piše (*Aen.* 2, 649): »Povodom groma, napisano je u tajnim knjigama, *in reconditis*, da, ako on udari nekog poglavara ili kralja, *principem ciuitatis uel regem*, i ako ovaj preživi, njegovi potomci će biti slavni, *nobiles*«. Fest (str. 389 L²) govori o gromu koji moćnicima obećava neočekivanu počast.« Naime, ubrzo posle Ciceronovog povratka iz progonstva, 56. godine, između ostalih čuda, na *ager Latiniensis strepitus cum fremitu* prolomila se grmljavina. Pozvani su haruspici. Oni su dali savet koji je čuven u našim studijama, zato što ga je Tulin uzeo, u jednoj podrobnoj analizi, kao paradigmu za njihove *responsa*. Poimence su označili bogove koje je trabalo umilostiviti, nabrojali su razloge za njihovo nezadovoljstvo, i otkrili opasnost koja je pretila. Ta opasnost je bila ova: »Trebalo je strahovati, prevodi Piganiol, da se zbog nesloge i razmirica među velikašima ne dogode ubistva i ne dovedu u opasnost očevi i poglavari, tako da, lišeni oslonca, padnu, što bi imalo za posledicu da vlast i provincije dospeju u ruke jednog čoveka, da vojska bude potučena i da počne opadanje«, *deminutio*, reč, dodaje Piganiol, koja odgovara izvornom zapisu. Naime, u Nigidijevom *Toniturale*, za 25. septembar, čitamo: »Ako grmi, posle razmirica u državi, pojaviće se neki tiranin, i on sam će propasti, ali će moćnici biti dovedeni u neizdržljiva iskušenja«. Francuski istoričar

---

[21] Osnovno saopštenje o raznim »knjigama« i njihovom sadržaju uvek je pravi korpus sa komentarima u tri dela (ovde navedena: Thulin I, II, III), C. O. Thulin, *Die Etruskische Disziplin*, I *Die Blitzlehre, Göteborgs Högskolas Arsskrift*, 11, 1905, str. I—XV, 1—128; II *Die Haruspicin, ibid.*, 12, 1906, str. 1—54 (i 3 slike); III *Die Ritualbücher* i *Zur Geschichte und Organisation der Haruspices, ibid.*, 15, 1909, str. 1—158. Saopštenje koje daje A. Bouché-Leclercq, »Divination étrusque«, a koje sačinjava prvu knjigu (str. 3—115) četvrtog dela *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1882, predstavlja, kao i cela knjiga, klasično delo koje nije zamenjeno.

[22] O tumačenju munja, vid. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 32—61, i Thulin I.

[23] Thulin I, str. 56—68.

[24] 47—52.

[25] 27—38; meseci su raspoređeni od juna do maja, svi imaju po trideset dana, čak i februar.

[26] »Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus«, *Studies in Roman Economic and Social History in honor of Allan Chester Johnson*, 1951, str. 79—87. Dve godine kasnije, autor je sažeo taj rad i malo ublažio zaključke na str. 340—342 članka u *Cahiers d'histoire mondiale*, navedenog gore, str. 615, n. 2; prema tome, ovde će biti korišćena ova druga verzija.

[27] »Libri Fulgurales«, PBSR. 19, 1951, str. 122—153; brontoskopski kalendar i rasprava o grmljavini nalaze se na str. 138—142.

[28] »Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern«, *Sitz.-Ber. d. heidelb. Ak. d. W., ph.-h. Kl.*, 2, 7, 1911.

[29] *Hémérologies et ménologies d'Assur*, 1939.

zaključuje: »Izgleda očigledno da su rimski haruspici gledali, ako ne sam Nigidijev kalendar, a ono u svakom slučaju neki sasvim sličan dokument. Uostalom, verovatno da je Ciceronova rasprava o odgovoru haruspika upravo iz septembra. Prema tome, možemo da uspostavimo niz koji polazi od haldejskog kalendara, vodi preko etrurske knjige, a odatle do obreda rimskih haruspika«.

Ovo tumačenje ne čini mnogo starijom etrursku doktrinu koju povezuje, preko pozajmice novijeg datuma, sa Haldejom, pošto su posrednici verovatno bili »oni lutajući Haldejci koji su preplavljivali zapad u II veku pre naše ere«[30]. Ali ono prihvata, ili pre smatra da utvrđuje, da je Nigidijev kalendar verna kopija tog novijeg etrurskog modela prema kome se upravljalo večanje iz 56.

I Vajnštok smatra da etrurska doktrina potiče sa Istoka, da je ona, u neku ruku, samo jedna od adaptacija haldejske doktrine čiji se uticaj svuda i trajno osećao u nekadašnjem mediteranskom basenu. I on smatra da, uz tu ogradu, Nigidijev model zaslužuje da bude nazvan etrurskim, pošto haruspici nisu prevodili, nego podražavali. Ali da li mi iza njega zaista naziremo taj Nigidijev etrurski model? Ne. Nigidije je opet više podražavao nego prevodio; podražavao je nadahnjujući se rimskim okolnostima. Vajnštok ne izvlači argument iz rubrike za 25. septembar niti iz nalaza haruspika iz 56, nego zadržava nekoliko, zaista značajnih, primera, preuzetih iz popisa koji je dao Krol u RE: čini se da upravo Rim označavaju reči *βασιλὶς πόλις* (str. 65, 1. 13 Wachsmuth[2]) i *πόλις* (77, 22); često se predskazuje nesloga, građanski rat, na primer 70, 17, *οἱ ὑπεξούσιοι τῶν εὐγενῶν σκέψονταί τι καινὸν ἐν τοῖς κοινοῖς*, što Krol prevodi kao »principes nobilitatis res nouas molientur«; često se podseća na jednog tiranina i patnje koje se zbog njega trpe; postoje dva odlomka u kojima se pominje vladavina samo jednog čoveka, 66, 16, *εἰς ἕνα τὴν πάντων δύναμιν ἐλθεῖν φράξει. οὗτος δὲ ἔσται τοῖς πράγμασιν ἀδικώτατος* i 87, 16, *εὐνοίᾳ τοῦ δήμου ἀνήρ τις εἰς ἄκρον εὐδαιμονίας ἀρθήσεται*, i ta dva odlomka imaju tako različit ton da se može pomisliti da jedan upućuje na Cezara, a drugi na Pompeja. Tako, ono što čitamo kod Lidosa, ono što je Lidos prepisao od Nigidija Figula, samo je brontoskopski kalendar na etrurski »način«, ali čiji je sadržaj, kako kaže Vajnštok, rimski pisac »podešavao«. On nas dakle ne upoznaje sa izvornim, nego sa kasnijim dokumentom. Nigidije i Lidos su uostalom na to pošteno ukazali; na kraju *Tonitruale*, čitamo ovu rečenicu: »Nigidije je izjavio da ta dnevna brontoskopija nema univerzalnu vrednost, nego se odnosi samo na Rim«.

[30] U članku iz 1951, str. 86, autor je naprotiv bio skloniji staroj vezi: »Rado bih prihvatio da slika društva koju nagoveštava kalendar odgovara i nemirima iz IV veka: Etrurija je tada bila rastrzana revolucijama. Ali koliko je verovatno da je u IV veku sa Istoka prenet u Etruriju kalendar haldejskog tipa? Treba dakle, čini mi se, svrstati brontoskopski kalendar među tekstove koji govore u prilog istočnjačkom poreklu Etruraca. Prenošenje u helenističko doba izgledaće bez sumnje manje verovatno«. Ovo mišljenje je korigovano, pod uticajem »Libri Fulgurales« St. Weinstocka, u članku iz 1953, str. 348. G. Furlani je, u mnogim člancima, hteo da umanji vavilonski uticaj na etrursko tumačenje gromova: »*Il bidental* etrusco e un inscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria«, SMSR. 6, 1930, str. 203—231; »Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi«, SE. 5, 1931, str. 9—49.

Što se tiče odgovora koji su haruspici dali nepoznatoga dana godine 56, čini se da on toliko odgovara rimskim prilikama toga vremena da bismo radije poverovali da su se oni njima neposredno inspirisali, i da nisu morali da izgovaraju paragraf iz hemerologije. U svakom slučaju, rubrika Nigidija Figula za 25. septembar mnogo je preciznija od njihovog tadašnjeg odgovora; ona najavljuje ne samo neslogu u državi i pojavu tiranina, nego i njegovu propast i, za uzvrat, teška iskušenja za ljude na vlasti. U tom poslednjem veku Republike, pre martovskih ida, mnoge pretpostavke su se prilagodile toj shemi. Ciceronov poverenik i inspirator[31] mogao je, na primer, da misli na septembar 63, kada je Katilina privodio kraju zaveru koja će pokazati njegove ambicije, izazvati njegovu propast i, uzvratnim dejstvom, progonstvo bivšeg konzula.

Bol je čak otkrio, a Vajnštok je to prihvatio, rimske »izvore«, to jest izvorne događaje iz rimske istorije, u raspravi o munjama, *περὶ κεραυνῶν*, nepoznatog autora, koju je Lidos isto tako sačuvao: str. 106, 1. 27 W[2] (sunce u Ribama), »Jedan mladi plemić objaviće rat piratima i uništiće ih, i ta pobeda će mu doneti slavu« (to je Pompej koji je pobedio pirate); 105, 22 (sunce u Skorpionu), »Ako grom udari na neko javno mesto, jedan bezočni mladić će pokušati da se dočepa kraljevstva uz pomoć propalica i avanturista« (to je Katilinina zavera); 103, 15 (sunce u Blizancima), »Dva čoveka će se nadmetati oko kraljevstva a Senat će se podeliti; nešto kasnije, obojica će poginuti, ali će zbog njih mnogi ljudi biti u opasnosti« (to je suparništvo Pompeja i Cezara).

Ove podudarnosti, koje su zaista neobične, navode na pomisao da su Nigidije i drugi učenjaci pre prilagođavali nego prevodili etrursku nauku. U to vreme niko u tome ne bi video nikakvu prevaru: čak i u Rimu, teorija o »dobrim« i »lošim« danima obogaćivala se kroz iskustvo, kroz istoriju, kroz poraze, kao i ona o Aliji. Zar modernizacija nije bila najbolji dokaz vitalnosti koju je mogla doneti *Etrusca disciplina*? To je dobro znao Ciceron koji je, ispričavši o Tagetovom rođenju i prvom otkriću haruspicije, dodao (*Diu.* 2, 51) da ta nauka *postea creuisse rebus nouis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis*.

Res nouae cognoscendae izraz je koji nas vodi daleko. Ako je istorija poslednjeg veka Republike, pored recepata lutajućih Haldejaca, otkrila smisao nekih gromova ili nekih munja, opšta teorija o munjama sa svoje strane je crpla iz grčke filozofije i fizike, i ovoga puta o tome svedoči upravo Seneka, koji opisuje svoga učitelja, Atala Stoika, ovim rečima: *Attalus noster qui Etruscorum disciplinam graeca subtilitate miscuerat* (N. Q. 2, 50).

Vajnštok je podvrgao pažljivom i ozbiljnom ispitivanju[32] tekstove iz *Naturales quaestiones* i *Naturalis historia* na kojima je Karl Tulin zasnovao svoje izlaganje i koje ništa, zapravo, ne može da zameni. Plinijev je loše napisan: to je zbirka ceduljica nemarno povezanih, pa čak i pomalo izmešanih, kao što se često događa u delu ovog velikog čoveka. Senekin je jednostavniji i uglađeniji. Ta dva teksta, sa nekim Ciceronovim, Servijevim, Festovim, Arnobijevim fragmentima, predstavljaju ceo naš izvor informacija.

[31] Upor. Plut., *An seni sit gerenda respublica*, 27 kraj.
[32] *Nav. čl.*, str. 124—138.

Etrurci, kaže Plinije (2, 143), dele nebo na šesnaest oblasti, — u kojima Ciceron, *Diu.* 2, 42, prepoznaje dejstvo dve uzastopne deobe rimske podele na četiri dela. Osam tih oblasti nalazi se istočno od linije Sever-Jug, osam zapadno; prve se nazivaju »sinistrae« a druge »dextrae«, što pokazuje okrenutost ka jugu. Prve se smatraju povoljnim (*quoniam laeua parte mundi ortus*), druge nepovoljnim, i one su utoliko povoljnije ili nepovoljnije, svaka na svojoj polovini, ukoliko su bliže Severu, bez sumnje zato što je Sever boravište bogova (Fest. str. 428 L[2], s. v. »*sinistrae aues*«: *a deorum sede*).

»Vrednost« munje je određena delom neba sa koga ona dolazi i delom na koji pada (*unde uenerint fulmina et quo concesserint*), kao i onim na koji »odskače« (*resilire, reuerti* Sen. N. Q. 2, 57, 4), jer su Etrurci munji pripisivali to svojstvo.

Dok po rimskom shvatanju samo Jupiter (Dius) i Suman bacaju munju i grom — Suman noću —, Etrurci tu povlasticu daju devetorici bogova, označenim jednom rečju bez etimologije, koja je možda preneta iz etrurskog, *manubiae* (Serv. *Aen.* 1, 42,); pošto Jupiter ima na raspoloženju tri vrste groma, razlikuje se ukupno jedanaest oblika. Od osam drugih božanstava koja bacaju gromove, za pet se pouzdano zna: pod latinskim imenima, to su Junona, Minerva[33], Vulkan (Serv. *ibid.*), Mars, Saturn (Plin. N. H. 2, 139)[34]; ipak nemamo pojedinosti o njihovom ponašanju[35]. Nasuprot tome, teorija o Jupiteru je sačuvana. Ona je svakako bila najznačajnija i shvatamo što Seneka, u svome tekstu koji je paralelan Plinijevom, govori samo o Jupiteru, a ne i o devet bogova munje i groma.

Kao što je imao na raspoloženju tri groma, Jupiter je isto tako vladao trima od šesnaest oblasti, — trima prvima prema Martijanu Kapeli (I, 45—47) i ps.-Akrovom komentaru Horacija (*Carm.* I, 12, 19) — ali zbog toga ne treba misliti da je on bacao svaki grom iz jedne od tih oblasti, pošto se, naprotiv, za jedan od njih (prvi?) kaže da ga je bacao odakle je hteo, *toto caelo, hos est de diuersis partibus caeli, scilicet sedecim* (Serv. *Aen.* 8, 427)[36]. Tih sedam gromova predmet su više klasifikacija nesumnjivo različitog porekla, koje su kompilatori pokušali da usaglase, ali je to najčešće bilo na klimavim nogama. Najzanimljivija se poziva na mitološke predstave (Sen. 2, 41, 1—2): prve *manubiae* su blagonaklone: *monet et placata est et ipsius Jouis consilio mittitur*; to je *fulmen consiliarium* o kome je Seneka malo ranije govorio (39) a kojim se Jupiter služio da *suadere* ili *dissuadere*

[33] Servius II, *Aen.* 1, 42, ne može biti naveden kao svedočanstvo o trijadi Jupiter, Junona, Minerva: ... *antiqui Jouis solius putauerunt esse fulmen, nec id unum esse, ut testantur Etrusci libri de fulguratura, in quibus duodecim genera fulminum scripta sunt, ita ut est Jouis, Junonis, Mineruae, sic quoque aliorum.* Autor očigledno aludira na teoriju o osam bogova munje i groma i, ako poimence stavlja samo Jupitera, Junonu i Minervu na čelo »alii«, to je zato što se obraća rimskoj publici.

[34] Za Herkula nije izvesno: Thulin to zaključuje iz nekoliko Senekinih stihova, *Herc. Oet.*, 1991—1996.

[35] Servius, *Aen.* II, 259, uvršćuje oluje na dan prolećne ravnodnevice u *manubiae mineruales*; Plinije, *loc. cit.*, kaže: *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant, sicut cremantia a Martis, qualiter cum Volsinii oppidum Tuscorum... concrematum est fulmine.*

[36] Upor. Martianus Capella, I, 46: Jupiter je *praediatus*, to jest ima jedno područje, u svakoj od šesnaest oblasti neba.

one koji su napravili neki plan. Nasuprot tome, druge i treće *manubiae* su štetne, bilo delimično, bilo u potpunosti. »Jupiter šalje druge, kaže Seneka, ali tek pošto je pozvao dvanaest bogova i upitao ih za savet; dešava se da taj grom donese sreću, ali čak i tada to ne prolazi bez neke nesreće: njegove usluge uvek prati šteta«. Što se tiče trećih, Jupiter ih baca tek pošto je upitao za savet bogove *quos superiores et inuolutos uocant.* Jer oni zaista uništavaju ono što pogode, menjajući privatno ili javno stanje stvari, »pošto vatra ne ostavlja ništa od onoga što je bilo«.

Barem u svom poslednjem delu, ova slika dodaje mitološkoj klasifikaciji sačinjenoj prema prirodi i namerama bogova jednu drugu klasifikaciju koja se zasniva na materijalnim posledicama te radnje i za koju je Seneka, u prethodnom poglavlju, dao »naučnu« formulu: postoji tri vrste groma, *quod terebrat, quod discutit, quod urit* — ovaj poslednji sadrži više podvrsta. Fest (str. 255 L[2]) uvodi i klasifikaciju prema redu veličine: prve Jupiterove *manubiae* su *minimae*, druge su *maiores*, treće *ampliores*[37].

Uprkos obilju glosa, kao i istorijskih ili pseudoistorijskih događaja u kojima je teorija primenjivana, mi nismo tako sistematski obavešteni o drugim delovima fulguralne veštine. Ipak znamo preko Seneke (N. Q. 2, 48, 2), prema *Attalus philosophus*, da su stručnjaci tumačili svaki slučaj prema sledećim kategorijama, u kojima nema ničeg neočekivanog: mestu, vremenu, primaocu, okolnostima (*ubi factum sit, quando, cui, in qua re*), prirodi i snazi groma (*quale quantum*), i da su razlikovali (2, 50, I; upor. 51, I) prvo gromove čije se znamenje odnosi na ljude, one koji ne predskazuju ništa, i one koji možda imaju neko značenje, ali se ono na nas ne odnosi ili nam njegovo tumačenje nije dostupno (Plin. N. H. 2, 113, tako razvrstava *fulmina* kao *fatidica, bruta, uana*)[38]. Čitava jedan kazuistika određivala je značenje groma prema mestu, javnom ili privatnom, profanom ili svetom, koje je on pogađao[39]; isto tako, prema njegovoj vezi sa stepenom napredovanja nekog ljudskog projekta (pre, posle; bez veze)[40]; prema dometu opomene ili pretnje koju je označavao, *perpetua, finita* (koja važi samo ograničeno vreme), *prorogatiua*; ova poslednja vrsta uvodi jedan pojam koji je izgleda bio važan u svim čovekovim odnosima sa bogovima, pojam odlaganja: *prorogatiua* su *fulmina* čija pretnja ne može biti otklonjena, nego samo odložena, a dobijeno vreme ne može biti duže od deset godina u privatnim, a trideset u javnim poslovima.

Sva ta nauka vodila je praktičnim uputstvima, namenjenim čišćenju mesta, stvari, bića koje je pogodio grom, a služila je i da se umilostivi, ako je potrebno, božanstvo koje šalje grom, a koje se moglo utvrditi zahvaljujući karti šesnaest nebeskih oblasti. Čišćenje pogođenog zemljišta sastojalo se u otklanjanju tragova nesreće zatrpavanjem toga mesta (*condere fulmen*) i žrtvovanju ovce (*oue expiare*); mesto, za koje su Rimljani smatrali da je

[37] Druge trojne klasifikacije gromova: Serv. *Aen.* 8, 429: *ostentatorium* (II), *peremptorium* (III), *praesagum* (I); *ibid.* I, 230, *est fulmen quod terreat* (II), *est quod adflet* (I), *est quod puniat* (III).

[38] Thulin, I str. 69.

[39] *Ibid.*, str. 78—80.

[40] *Ibid.*, str. 81.

religiosus i po kome se nije smelo gaziti, nazivalo se *puteal*, »bunar koji je napravio grom«, ili *bidental*[41] — naziv koji su stari očigledno objašnjavali kao *locus... ubi immolabantur oues quae duos dentes habent praecisores* (Ps.-Acro ad Hor. *ad Pis*. 471), ali u kome je Uzener naslutio, sa izvesnom verovatnoćom, sliku munje-ostve, suparnice grčkog trozupca[42]. Posebna uputstva bila su predviđena za slučajeve kada je gromom pogođeno više vrsta drveća (Plin., N. H. 15, 57; 17, 124; Varr. R.R. 1, 40, 5). Drugi deo te istančane veštine stavljao je grom u službu čoveka, teorijom o gromu koji dolazi u posetu (*hospitalia*) i pomaže (*auxiliaria*); na to ukazuje Seneka (N. Q. 2, 49, 3), kao i Plinije; prema ovom poslednjem (N. H. 2, 140), neki žrtveni obredi, neke molitve mogle su da spreče ili da izazovu grom (*uel cogi, uel impetrari*), i on navodi kao čisto etrurski primer jedno volštansko predanje: kralj »Porsina« je tako izdejstvovao da grom pogodi čudovište koje je pustošilo gradsku teritoriju. Što se tiče *fulmina hospitalia*, sam Jupiter je dolazio u goste u obliku nebeske vatre, donoseći velike opasnosti, čiji je najčuveniji primer, u Rimu, tragična smrt Tula Hostilija.

Kritičkom ispitivanju tih činjenica, koje je započeo Tulin, Vajnštok je dao snažan zamah. Doduše, sva predložena poređenja sa grčkim i bliskoistočnim doktrinama i tehnikama ne nameću se sa istom snagom, ali nema nikakve sumnje da je tu u pitanju novija »nauka«, čiji su autori crpli na svim izvorima helenističkog doba, od *Meteorologica* koji se pripisuju Aristotelu do šarlatanskog hvalisanja prognanih Haldejaca. Pod tim mnoštvom priloga, teško se razaznaje staro jezgro. Čak se i činjenicama koje na prvi pogled izgledaju najizvornije samo pripisuje mogućno poreklo. Još je Tulin objasnio jedanaest vrsta gromova[43] starim vavilonskim zodijakom sa jedanaest znakova, u kome Skorpion sadrži ono što, kasnije, predstavlja Vagu, i koji je bio poznat i u Grčkoj i u Velikoj Grčkoj, sudeći po Platonovom *Fedru* (246 e), po jednoj ploči iz Tarenta koja potiče iz IV veka, i po mnogim astronomima: da li je to direktna pozajmica etrurskih naučnika od Vavilonaca, ili posredstvom Grka? U svakom slučaju je pozajmica[44]. »Naučničke« klasifikacije triju Jupiterovih gromova prema njihovim posledicama (*quod terebrat, quod discutit, quod urit*, itd.) proizlaze iz grčke meteorologije, koja predstavlja više njihovih varijanti.

Da li dvanaest bogova *Consentes* (ili *Complices*) koji pomažu Jupiteru kada treba da baci drugu vrstu groma, počiva na nekoj staroj etrurskoj predstavi? Oni su zbunjivali rimske učenjake, koji su ih, ponekad terminima koji bi bili prikladniji za *Superiores*, izjednačavali sa etrurskim »Penatima«, drugom nejasnom tvorevinom. U svakom slučaju, ako su oni i bili stari, odgovarali su dnevnim sklonostima: Arnobije (3, 40), prema Varonu, kaže da oni svoje ime duguju činjenici »da zajedno ustaju i odlaze na spavanje, šest muškaraca i šest žena«; ti izrazi upućuju na sistem zodijačkih znakova,

[41] Thulin je hteo da napravi razliku izmedu *puteal* i *bidental*; naša informacija je suviše kratka za takve rasprave.

[42] »Keraunos«, RhM. 60, 1905, str. 22.

[43] Varijanta sa dvanaest gromova u: Servius, *Aen*., I, 42.

[44] Bibliografija u: S. Weinstock, *Libri fulgurales*, str. 126, n. 13, 14, 15.

ali sa dvanaest elemenata, i podsećaju na egipatsku doktrinu koja za četiri elementa vezuje dva puta četiri božanska pokrovitelja, od kojih su jedni ženski a drugi muški[45]; izgleda da su i Grci — Eudoksije, Platon — poistovećivali znake dvanaest meseci sa bogovima koji su kod njih odavno postojali, δώδεκα θεοί, prema kojima se u Atini gaji kult od kraja VI veka i koji su svečano ušli u rimski panteon za vreme lektisternija 217[46]. Što se tiče predstave o bogovima savetnicima nekog velikog boga, ni tu ne manjkaju ekvivalenti, kao što su haldejski i egipatski βουλαῖοι θεοί, od kojih su drugi upravo dvanaest bogova iz zodijaka.

Tako stvari stoje za gotovo sve pojedinosti Plinijevih i Senekinih[47] tekstova, čak i za šesnaest oblasti, stvorenih dvema uzastopnim dihotomijama haldejske (i rimske) podele neba na četvrtine[48]. Tek sa bogovima *Superiores* i *Inuoluti* imamo utisak da se dotičemo prave etrurske mitologije sudbine. Ali o njima ništa ne znamo, osim možda, ako ih treba poistovetiti sa Penatima[49], da su njihov broj i njihova imena nepoznati i da su nebeska *penetralia* njihovo boravište.

Možemo se, dakle, samo složiti sa razmatranjima kojima je Vajnštok započeo svoje izvođenje dokaza[50]: »U prvim vekovima, kada su pozvani u Rim da objasne čuda, haruspici nisu morali da objašnjavaju ono što su otkrivali. Ali, u helenizovanom Rimu, nijedan Rimljanin, nijedan stranac nije više mogao da raspravlja o nebeskom znamenju ako ne poznaje Aristotelovu *Meteorologiju*, rasprave između Stoičara i Epikurejaca o proroštvu i determinizmu, itd. Haruspici su bili u stanju da odgovore na te nove potrebe zato što je i njihova zemlja bila helenizovana kao i Rim i zato što su se neprekidno trudili da budu 'u toku'; etrurski pisci iz prvog veka pre nove ere bili su veoma učeni ljudi, jednaki u tom pogledu Ciceronu i Varonu. Ipak postoji osnovna razlika između haruspika i teoretičara haruspicije s jedne strane, i Rimljana s druge strane: dok je grčki duh otvarao Rimljane prema svetovnoj kulturi koja je mogla i sama po sebi da ih privuče, on je na Etrurce uticao samo onoliko koliko im je omogućavao da usavrše i da modernizuju svoje svete knjige. A pošto Grci, iz jakih razloga, nisu bili u stanju da im učine tu uslugu, oni su se obraćali spisima helenizovanih Istočnjaka«.

[45] *Ibid*. str. 127, n. 17, 18, 19.

[46] *Ibid*. str. 128, n. 20.

[47] Weinstock, *ibid*., str. 129, sažima u tri tačke svoje istraživanje: »The doctrine of the *manubiae* thus consists of (i) Etruscan elements, represented by Jupiter and his two divine councils; (ii) Greek scientific classifications; and (iii) the belief in the sidereal origin of the lightnings«, — ovaj poslednji element, koji počiva na narodnom verovanju, lepo je predstavljen i u Grčkoj kao i u Mesopotamiji.

[48] Weinstock, u dodatku svoga članka »Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans«, JRS. 36, 1946, str. 127, n. B, daje spisak slučajeva, grčkih i rimskih, u kojima se sreće podela na šesnaest, koja nije primenjena na vračanje; predmet drugog dela toga članka su, str. 116—126, šesnaest oblasti i njihova povezanost sa onim što u grčkoj astrologiji predstavlja *octatropos* (koji je uočio još Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, 1899, str. 279).

[49] Arnobijev tekst, *Gent*. 3, 40, sastavljen od informacija uzetih od različitih autora, teško je protumačiti: *nec eorum numerum... sciri: sex mares et totidem feminas*; prva oznaka sigurno se odnosi na *Superiores*, druga na *Consentes*, koji se poistovećuju i mešaju sa *Penates*.

[50] »Libri fulgurales«, str. 123.

Pod tim debelim i šarenim plaštom, da li teorija o munji barem omogućava da se naslute neke crte svojstvene etrurskoj »religioznosti«? Čak ni to nije verovatno. Često se koristi Senekina rečenica koja suprotstavlja naučni pozitivizam Grka mističnom finalizmu Etruraca (N. Q. 32, 2): »*Hoc inter nos (= philosophos) et Tuscos interest: nos putamus, quia nubes conlisae sunt, fulmina emitti, ipsi existimant nubes conlidi, ut fulmina emittantur; nam cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt, tanquam non, quia facta sunt, significent, sed quia significatura sunt, fiant.*« Ali suprotnost koju podvlači Seneka ne postoji između grčke nauke i etrurske religije, nego između svake nauke i svake religije; izraz *cum omnia ad deum referant* mogao bi se primeniti na bilo koju doktrinu o munji i, ako je ovde etrurska doktrina posebno istaknuta, to je prosto zato što Seneka nalazi podatke u latinskom delu Etrurca Cecine; da ih je imao u svojoj biblioteci, isto bi rekao i za haldejske spise.

U teoriji o Jupiterovim gromovima, u zastrašujućim štabovima koji mu pomažu za drugi, a naročito treći, često se ukazuje na jedan izraz tog apsolutnog, obeshrabrujućeg fatalizma koji se smatra karakterističnim za Etrurce: etrurski čovek je pritisnut, i u krajnjoj liniji sa tim se miri, delovanjem bogova od kojih su najjači bili sistematski zlobni. To, međutim, ne proizlazi iz važnih elemenata dosijea: pravljenje razlike između *fulmina* kao *fatidica, bruta* i *uana* trebalo je da omogući etrurskim učenjacima izvesnu slobodu, doduše manju od slobode augura koji je odbijao da vidi, govoreći da nije video, ali ipak vrednu pažnje. Teorija o *fulmina hospitalia* i *auxiliaria* čak je davala čoveku moć koju Rimljani nisu sebi pripisivali: legendarni kraljevi, vešti Numa, nespretni Tul, nisu imali naslednika u istoriji. Najzad, pojam blagotvornog groma, *bonum fulmen*, koji je bez sumnje bio najuobičajeniji od tri Jupiterova groma, i kome se mogu naći izvesne analogije i u Grčkoj i u Rimu, pokazuje, iza uznemirujućih *Consentes* i strašnih *Superiores*, jednog veoma moćnog boga, koji je saveznik ljudi[51].

LIBRI HARUSPICINI

Koliko i veština tumačenja i rasterivanja groma, haruspicija, ili veština čitanja uputstava ispisanih u utrobi žrtvenih životinja, bila je u očima Rimljana specijalnost Etruraca[52]. Ona im je čak izgledala toliko svojstvena da se Ciceron ne usteže da tim imenom nazove celu disciplinu[53]: nejasnost prvog elementa latinske reči *haru-spex*[54] doprinosila je tim proširenjima. Ali i sam Ciceron, na jednoj drugoj stranici iste knjige, svodi reč *haruspex* na

[51] O etrurskoj reči *fulgur(i)ator* i o značenju te reči (»onaj koji tumači munju i grom«, »onaj koji izaziva munju i grom«?), vid. napomene i bibliografiju u: R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963, str. 150, n. 2.

[52] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, IV, str. 61—74; Thulin, II; G. Blecher, *De extispicio capita tria*, RVV. 2, 1905.

[53] *Diu.* 2, 49: *sed quoniam de extis et de fulguribus satis est disputatum ostenta restant, ut tota haruspicina sit pertrectata.*

[54] Vid. rečnike: Ernout-Meillet, Walde-Hofmann; nijedna etimologija nije pouzdana.

njeno ograničeno značenje posmatrača utrobe, *extispex*, nasuprot rečima *fulgurator* i *interpres ostentorum*. Iz tog imperijalizma reči ne treba međutim zaključiti, kao što su neki učinili, da je Eingeweideschau bio »der ursprünglichste und wesentlichste Bestandteil der etruskischen Divination.«

U svakom slučaju, ta veština je bila strana čisto rimskoj religiji. Doduše, utvrđivanje unutrašnje i spoljašnje celovitosti žrtve, njene primerenosti uslovima koje je iziskivalo žrtvovanje životinje, obuhvatalo je, u Rimu kao i u Indiji, ispitivanje zvano *probatio* i u povoljnom slučaju dovodilo je do *litatio*; ali to ispitivanje je, u početku, bilo samo provera: nenormalna jetra samo je diskvalifikovala žrtvenu životinju i nametala traženje druge. Nasuprot tome, etrursko ispitivanje zaista počinje posle *probatio*, ono je posmatranje, istraživanje[55]: normalna ili nenormalna, utroba je, u svojoj raznolikosti, kao knjiga koju treba protumačiti, deo po deo. A to se odnosi posebno na jetru, koja je zbog svoga oblika i svoje površine čistih linija predodređena za tu svrhu.

Jedno načelo je naime osnova haruspicije, a izgleda uostalom i da je upravljalo celokupnom etrurskom verskom mišlju, koja je u suštini bila klasifikatorska: načelo homologije, od reči do reči, između različitih strukturiranih celina od kojih se sastojao svet. Kao što se skup bogova deli prema celini nebeskih oblasti, tako se i ova poslednja celina, sa svojim božanskim žiteljima, odražava na trećoj celini koju predstavljaju delovi jetre žrtvovane ovce: prema tome, na osnovu stanja organa u svakom od ovih delova, može se izvesti zaključak o mističnom stanju odgovarajuće religije i raspoloženjima božanstva ili božanstava koja njome upravljaju. Jedna sasvim spoljašnja, ali značajna posledica, jeste to da čisto rimski prinosilac žrtve posmatra organe na njihovom mestu u telu, *adhaerentia exta*, dok je haruspik tehnički primoran da ih vadi; druga posledica, kada je etrurski običaj preplavio Rim, bilo je pravljenje razlike između *hostiae consultatoriae*, koje su služile za proricanje, i *hostiae animales*, običnog prinošenja »duše«, života, odgovarajućem bogu.

Godine 1877, u Setini, na polju u blizini opštine Grosolongo, jugozapadno od Pjaćence, došlo je do otkrića kakvo se samo poželeti može: otkopani predmet bila je bronzana reprodukcija ovčije jetre, sa linijama i imenima božanstava[56]. Očigledno je bio u pitanju uzor, vodič za istraživanje jetre, i u njemu je bila sažeta celokupna doktrina haruspika. Načelo nije sumnjivo: to je makrokosmos koji se reprodukuje u malom, na više načina, na obe strane organa. Starost jetre iz Pjaćence još uvek je predmet rasprave; procena koja je najverovatnija (Kerte) smešta je u III ili II vek pre naše ere,

[55] Vid. gore, »*Signa* i *portenta*«

[56] Često su je reprodukovali, naročito Thulin II, pl. I. J. Heurgon, str. 183—185 u »Note sur la lettre Λ dans les inscriptions étrusques«, *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, misli da je jetra pronađena u Pjaćenci proizvedena u oblasti Kortone, koju smatra »mestom na kome se naročito održavala etrurska religija«. Ona je »ispala iz prtljaga haruspika koji se kretao u blizini tog raskršća puteva, možda jednog od onih haruspika koji su bili vezani za ličnost nekog generala u ratnom pohodu ili upravitelja neke provincije«. Autor čak zamišlja da bi »nemarni haruspik« mogao biti »čuveni Spurina«, Cezarov haruspik (Suet. *Caes.* 81, 9; itd.).

u vreme »etrurske renesanse« o kojoj je malo ranije bilo reči, ali je mogućno i da je ona novijeg datuma (Deke: kraj republikanskog doba).

Simbolika konveksne strane je jednostavna. Ona je podeljena ispupčenom linijom, između dva režnja (*fibrae*). U svakoj od ove dve oblasti ispisana je po jedna reč, *usils* sa desne, *tivr* sa leve strane, u kojima naučnici složno prepoznaju imena sunca i meseca. To navodi na misao da je svaki režanj odgovarao po jednoj polovini prostora ili vremena i da su te dve polovine smatrane, jedna solarnom, svetlom, druga lunarnom, noćnom. Verovatno je, ali se ne može dokazati, da se ta struktura podudara sa strukturom koja određuje posmatranje munja i u kojoj je šesnaest nebeskih oblasti raspoređeno u dva dela, po jedan sa svake strane ose Sever-Jug, »levi« (ka Istoku) povoljan, »desni« nepovoljan. Da li ona odgovara i podeli jetre na *pars familiaris* i *pars hostilis* (*inimica*), o kojoj govori Ciceron (*Diu.* 2, 28; upor. Liv. 8, 9, I; Luc. *Phars.* I, 621)? To je opšte mišljenje. Ali ne znamo kojoj je vrsti odgovora (*responsum*) služila osnovna podela te strane.

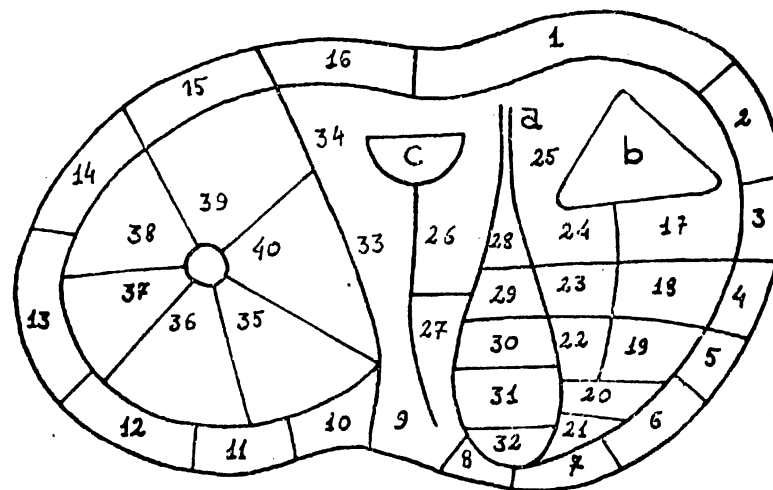
Konkavna strana mnogo je izrađenija. Na njoj je četrdeset imena bogova, ispisanih većinom u zatvorenim poljima. Prvo je cela površina podeljena na šesnaest polja čiji spoj gradi celoviti rub. Broj šesnaest nikako nije slučajan: ti mali nepravilni četvorougli su projekcija šesnaest oblasti na nebu. Ako se izuzme rub, režnjevi imaju dve različite strukture; najveći, i rubu najbliži deo režnja podeljen je na šest nepravilnih trapeza koji se dodiruju i grade rozetu; ostatak, deo najbliži suženju koje odgovara liniji *suspensorium hepatis*, sadrži dva imena, koja nisu okružena linijom (ukupno osam imena). Desni režanj i, na njemu, žučna kesa, sasvim su pravilno izdeljeni na pravougaone podeoke i u tim podeocima je ispisano trinaest imena, na koja se nadovezuju još tri, nepotpuno uokvirena (ukupno šesnaest imena). Ova suprotnost između *rozete* na levoj strani i *mreže četvorougaonih podelaka* na desnoj imala je svakako neko značenje koje nam izmiče; ona podseća, po svome načelu, na indoevropsku suprotnost između *okruglog* i *četvrtastog* koju smo ispitivali povodom rimske doktrine o svetoj vatri, a koja se, u svom vedskom obliku, svodi na sledeće: okruglo je ovaj svet, četvrtasto je nebeski svet[57].

Dve nepouzdane stvari čine problematičnim svaki pokušaj podrobnog tumačenja konkavne površine: grafija mnogih imena je skraćena, svedena na prva slova; sporan je položaj jetre, linija koja označava pravac Sever-Jug.

Ono što se može zaključiti iz imena bogova ispisanih na jetri biće predmet kasnijeg ispitivanja. Što se tiče pravca koji ona označava, najverovatniji i najprirodniji je onaj koji je predložio Alber Grenije[58]: linija, delimično obeležena, koja povezuje dve udubine na rubu sa obe strane ispupčenja *processus papillaris*, bila bi osa Sever-Jug, pri čemu bi Sever bio na

[57] Vid. gore, »Vatre javnog kulta«.

[58] »L'orientation du foie de Plaisance«, *Lat.* 5, 1946, str. 293—298. Ali to nije izvesno. Deecke, a za njim i Thulin, stavljali su početak (i Sever) između Grenierovih polja 3 i 4; M. Pallottino ga stavlja između polja 1 i 2: »Deorum sedes«, *Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni*, III, 1956, str. 223—234. Svaki od ovih sistema omogućava da se uoče neke neobjašnjene pojedinosti u drugim sistemima.



JETRA IZ PJAĆENCE

a: žučna kesa
b: processus caudatus
c: processus papilaris

Obod

1. Cilensl
2. Tin Cilen
3. Tin Θvf
4. Ani Θne
5. Uni Mae
6. Tecvm
7. Leθn
8. Eθ
9. Caθ
10. Fufluns
11. Selva
12. Leθns
13. Tluscv
14. Cel
15. Cvlalp
16. Vetisl

Desni režanj

u četvrtastim podacima:
17. Tinsθ Neθ
18. Θuflθas
19. Tins Θvf
20. Leθn
21. Ne
22. Lasl
23. Fuflus
24. Caθa

oko žučne kese:
25. Mar Tlusc
26. Mari
27. Herc

na žučnoj kesi:
28. Θ
29. N
30. Leta
31. Marisl Laθ
32. Tv Θ

Levi režanj

izvan rozete:
33. Letham
34. Θetlumθ

u rozeti:
35. Cilen
36. Selva
37. Leθms
38. Tlusc
39. Lvsl Vel
40. Satres

onoj strani na kojoj je to ispupčenje bliže rubu. Ako je tako, započećemo i završićemo numeraciju polja na rubu iznad samoga *processusa papillarisa*, pošto se polja 1 (ka Istoku) i 16 (ka Zapadu) dodiruju. Istok (povoljan) ovde će biti deo ruba obuhvaćen desnim režnjem, a Zapad (nepovoljan) levim. Ali ove konotacije bez sumnje važe samo za rub, pošto delovi unutrašnje rozete i mreže četvorougaonih podelaka imaju drugačiju simboliku. Položaj »Jupitera« kao da ide na ruku takvom tumačenju. On nije u polju 1 (označenom kao *Cilensl*), nego u poljima 2 (*Tin(ia) Cilen*) i 3 (*Tin(ia) θvf*); uz to, polje 16 označeno je kao *Vetisl*: ako je ta imenica (u gen. na *l*), kao što se pretpostavlja, transkripcija imena podzemnog Jupitera (?) Latina (*Vedius*), onda bi »Jupiter« zauzimao tri polja, dva bolja (posle 1) i ono loše (kao što je prisutan u trima oblastima neba, ali trima prvima, prema Martijanu Kapeli), pošto je polje 1 možda predviđeno, pod imenom *Cilen-*, za one tajanstvene bogove »Superiores et Inuoluti« ili Penate[59], koji predstavljaju neku vrstu saveta sudbine i čine se moćnijima i od samoga Jupitera. Ali to je samo pretpostavka. Zanimljivo je, i obespokojavajuće, što ni u jednom od četiri pomenuta polja (dva na rubu; dva na desnom režnju: *Tinsθ Neθ, Tins θvf*), ime *Tinia* nije jedino, kao što bi se očekivalo od vrhovnog boga.

Otkriće jetre iz Pjaćence potvrdilo je i unelo preciznost u ispitivanja iz oblasti uporedne hepatomantije. Još 1906, Karl Tulin ju je dugo upoređivao sa modelima od terakote koji su u Mesopotamiji služili istoj svrsi, naročito sa dva primerka iz Britanskog muzeja, koja su bila prekrivena natpisima[60]. Kasnije su se poredbeni instrumenti namnožili. Radovi Renea Labaa i Žana Nugerola naročito, u Francuskoj, uneli su preciznost i korekcije u predstavu o asirsko-vavilonskoj haruspiciji, koju su ljudi imali početkom ovoga veka[61], a s druge strane, čitanje hetitskog omogućilo je pristup novoj oblasti. Kakvi su danas rezultati tog dugotrajnog napora?

Filijacija zapravo izgleda verovatna, ali nije dokazana, pošto uočene analogije ostaju opšte. Na primer, mesopotamske jetre kojima se služio Tulin i koje spadaju u najbolja dokazna sredstva[62] nemaju ono što je bitno u jetri iz Pjaćence, očiglednu saglasnost između kosmosa i površine modela. Nema ruba, nema suprotnosti između rozete i mreže četvorougaonih podelaka. U poljima se nigde ne vidi samo ime boga: na raznim stranama organa ispisane su kratke rečenice koje najavljuju određenu radnju nekog boga ili čak neki događaj koji nije vezan za ime nekog božanstva[63]. Neke podudarnosti u

[59] Ovako tumači Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, RVV. 3. 1. 1960, str. 36.

[60] Thulin II, str. 29—37, itd. i pl. II i III.

[61] Na kraju, vid. publikaciju sa XIV međunarodnog asirološkog susreta, *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, 1967.

[62] Oni nisu najstariji: M. Rutten, »Trente-deux modèles de foies en argile provenant de Tell-Hariri (Mari)«, *Rev. d'Assyriol.*, 35, 1938, str. 36—51, pl. I—XVIII; Grenier, *Mana*, str. 30, za njih kaže: »Te jetre prekrivene natpisima potiču iz vremena pre nego što je Hamurabi srušio Mari, iz koga su, smatralo se, poticali prvi poznati primerci«.

[63] J. Nougayrol, »Haruspicine étrusque et assyro-babylonienne«, CRAI. 1955, str. 509—517 (plaćeno, prilično mlakom, raspravom u Akademiji, str. 517—519), piše međutim (str.

pojedinostima koje su uočavane između lokalizacije, na površini, jednog etrurskog boga i jedne vavilonske proročice vezane za ono što se smatralo područjem toga boga, sasvim su nepouzdane[64]. Tako je, prema Alfredu Boasjeu, Tulin zabeležio[65] da je, na haldejskoj jetri koju je koristio, na žučnoj kesi bilo ispisano pet redova od kojih je četvrti, kako je izgledalo, značio »i kiša u neprijateljskoj (zemlji)?«; naime, prema Pliniju (N.H. II, 195), haruspici su pripisivali žučnu kesu »Neptunu«, a ona na jetri iz Pjaćence isto tako ima pet ispisanih podelaka, od kojih drugi ima slovo N, koje se može smatrati Neptunovim inicijalom... Među predloženim objašnjenjima, najzanimljivije je ovo, koje navodim u Nugerolovom iskazu[66]:

> Bogovi pokrovitelji asirske haruspicije su Šamaš (bog-sunce) i Adad (bog oluje). Šamaš se podrazumeva: kao što čita natpise na pločicama kroz njihov omot, tako i ispisuje svoju poruku u trbuhu jagnjeta. Ali prisustvo Adada, vrhovnog boga severnih planinskih oblasti, kao što su Asirija, Urartu, Huri, Hati, severna Sirija, pod različitim imenima koja ne skrivaju njegov pravi identitet, opravdano je samo ako su, u određenom razdoblju, proroci iz Mesopotamije, kao i oni iz Etrurije, povezali ekstispiciju, koja je došla iz Vavilona (Sipar, Larsa), sa brontoskopijom i keraunoskopijom koje su nesumnjivo bile naprednije na gornjem kraju plodnog polumeseca.

Ali čak ni to ništa ne dokazuje: prirodno je da narodi kod kojih vračanje ima važnu ulogu povezuju različite vračarske tehnike i mitske temelje tih tehnika.

Oni koji ne odustaju od pokušaja da, u etrurskim činjenicama iz poslednjih vekova pre naše ere, tumače doktrine koje su sedam ili osam stotina godina ranije u Italiju doneli iseljenici iz Male Azije mnogo su očekivali od hetitske haruspicije, predstavljene obilatom dokumentacijom: možda će se tu pronaći neposredan izvor, ili najbliža rođaka, tirenske haruspicije? Posle prvih oduševljenja, trebalo je priznati činjenicu od presudnog značaja[67]: o

514): »Biblioteka u Ninivi pruža nam mali skup dokumenata u kojima, svakom znaku uočenom na jetri, odgovara lekarska dijagnoza koja se odnosi na nekog posebnog boga (upor. A. Boissier, *Documents assyriens*, 209 i dalje, i neobjavljeni duplikati iz Britanskog muzeja: K 2896, K 3988). S druge strane, učinilo nam se da se na samom izvoru vavilonske haruspicije mogu otkriti, prema tipu vladajuće nomenklature, tragovi neke ranije faze te veštine kada su različite vrste predskazanja (zemljoradnička, politička, vojna, itd.) zauzimale po jednu jetrenu oblast, što bi nas približilo i etrurskom kvalitativnom odabiranju jetre. Tako nam ta jetra ili donosi odjek nekog dalekog predanja na kome je *bârû* [vavilonski prorok] mogao da se napaja, ili — i to je najverovatnije —, ona prosto odražava kasniju težnju, među mnogim drugim težnjama, da se vračarstvo uključi u religiju, da se stari magijski mehanizam znamenje-predznak stavi u ruke bogova«.

[64] Vid. značajan rad koji pobija razne olake pretpostavke: G. Furlani, »Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca«, SMSR. 4, 1928, str. 243—285, str. 243, n. 1, bibliografija o vavilonskoj hepatoskopiji; str. 265, autor smatra da hepatoskopija može imati »poligenetsko poreklo«; on zaključuje: »Pero possiamo affermare fondatamente che i rapporti tra le due epatoscopie non dimostrano affatto la provenienza degli Etruschi dall' Asia Minore.«

[65] Thulin II, str. 20—21.

[66] *Nav. čl.*, str. 510.

[67] Vid. kritiku u: G. Furlani, SE. 10, 1936, str. 153—162, A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 1935; str. 159, Furlani odbacuje (prema: R. Pettazzoni: »Elementi extra-italici nella divinazione etrusca«, SE. I, 1927, str. 199) hipotezu o azijskim misionarima u Italiji«? (Boissier, str. 10—11). Upor. »Mantica babilonese ed etrusca«, *Tyrrhenica, saggi di*

hetitskoj haruspiciji, u onoj meri u kojoj ona proizlazi iz vavilonske, prvo su razmišljali Huriti kojima Hetiti toliko duguju, i ti Huriti su u nju uneli, sa novim rečnikom, duboke promene (na primer povodom žučne kese). Emanuel Laroš je, na kraju članka o kome nije naodmet razmisliti[68], zaključio:

Hipoteza da su Hetiti preneli haruspiciju na zapadne narode (Lidane, Etruro-Rimljane) postavlja se rečima koje su složenije nego što se obično misli (A. Boissier, G. Gontenau, A. Grenier). Ako utvrdimo da postoji bliža srodnost između vavilonskog i etrurskog vračanja nego između vavilonskog i hetitskog, problem haruspicije ne može se rešiti preko Anadolije[69].

Izučavanje je došlo do ove tačke: Etrurija ne produžava neku anadolsku oblast mesopotamske haruspicije i analogije koje se uočavaju između Etrurije i Mesopotamije treba objasniti uticajima, kasnijim pozajmicama. Iz koga razdoblja? U načelu su prihvatljiva sva moguća razdoblja:

Asirsko-vavilonska haruspicija je, piše Ž. Nugerol[70], neprekinuta tradicija koja nam se otkriva, već »sasvim naoružana«, na početku drugog milenijuma pre nove ere, i koja se produžava, obogaćena naročito istančanim komentarima ili kritičkim aparatom, sve do uoči nove ere. Najlepše »hepatoskopske« pločice u Luvru potiču iz 90-ih godina seleukidskog doba... Do nas su dospele i makete i anatomske skice iz sargonidskog doba. Ako nam je arheologija pružila manje podataka o tome razdoblju nego o Hamurabijevom ili postamarnskom vremenu, to može biti samo slučaj. Drugim rečima, etrurske makete, ma gde ih smestili, uvek nalaze savremenike na Istoku.

Verovatno je u nekom relativno poznom razdoblju Etrurija, kao i Grčka, upoznala pojedinosti tih doktrina, i ne treba isključiti grčko posredništvo. Nugerol je podsetio[71] da je veliki deo hepatoskopske nomenklature koja postoji kod Hesihija doslovan prevod slikovitih izraza koje su upotrebljavali Vavilonci (»put«, »prepreka«, »reka«, »velika vrata«, itd.).

Moguéno je uostalom da je Etrurija svoje hepatoskopske koncepcije ili tehnike crpla sa više izvora ili da je, ako hoćete, raznim putevima vezana za Vavilon. Jetra iz Pjaćence je najizrazitiji, ali ne i jedini model koji su nam ostavili Etrurci[72]. Postoje i modeli sasvim drugačijeg tipa. Nugerol je

studi etruschi, 1957, str. 61—76. U Pettazzonijevom članku, vid., str. 196, bibliografiju o vračanju iz utrobe kod američkih Indijanaca.

68 »Eléments d'haruspicine hittite«, *Revue hittite et asianique* 12 (fasc. 54), 1952, str. 19—48, koje dopunjava »Sur le vocabulaire de l'haruspicine hittite«, *Revue d'assyriologie* 64, 1970, str. 127—139.

69 Upor. Furlani, poslednji *nav. čl.*, str. 161, n. 1: »Se i fegati hittiti fossero stati gli intermediari tra quelli babilonesi e quelli degli Etruschi, dorvebbero dimostrare maggiori somiglianze col fegato di Piacenza dei primi. Invece questo non è punto il caso«.

70 *Nav. čl.*, str. 510—511.

71 *Ibid.*, str. 512.

72 Postoji, ali ne pruža mnogo podataka, i jetra od alabastera iz Voltere prikazana u: G. Blecher, *De extispicio*, pl. III, fig. 2.

skrenuo pažnju na jetru iz Starih Falerija koja se čuva u Vili Đuliji, i koja verovatno potiče iz III veka pre nove ere. Ta »skromna glinena maketa« nije tako bogato išarana kao bronzani model, ali je značajna sama jednostavnost oznaka koje se na njoj nalaze. Pored tri izbočine koje su neizostavno obeležene na svakoj reprodukciji jetre — žučna kesa, *processus papillaris, processus caudatus* — na njoj su obeležene samo dve uspravne linije prema središtu levog režnja. »Svaki asirolog koji iole poznaje *bârûtu* odmah ih prepoznaje i imenuje: to su *manzîzu* »(božansko) prisustvo« i *padanu* »put«, Hesihijevi *θεός* i *κέλευθος*, osnovni elementi hepatoskopske tabele. Za vavilonske proroke i njihove sledbenike one su zaista imale vrednost znamenja. Biće dovoljno da podsetimo da je odsustvo prve značilo odsustvo boga, to jest da nijedna jetra bez nje nema značaja«. No, na sasvim pojednostavljenoj jetri iz Starih Falerija, te dve brazde, jedine koje su obeležene, nisu mogle imati takvu vrednost prosto zato što se vodilo računa o anatomskoj tačnosti: od presudne važnosti za proroka, one su, za anatoma ili modelara, samo dva beznačajna nabora: »Naši veterinari ih sasvim zanemaruju i neupućeni duh ne pravi razliku između tih prolaznih tragova pritiska organa, i tragova koji ih okružuju«. Jetra iz Falerija, koja nikako nije uvezena, koja je etrurske izrade (piramidalni oblik koji ima *processus caudatus* dovoljan je da nas u to uveri), pokazuje dakle da je »u ispitivanju jetre, haruspik tačno sledio sasvim osobena načela anatomske analize kojom su se odlikovali *bârû*.«

Ali ima i nešto bolje: posmatranje te makete nagoveštava nov pravac uticaja:

Kojim putem je, kaže Nugerol[73], osnovno predanje koje je ona odslikavala došlo iz Vavilona u predgrađe Rima? To nam možda nagoveštava jedna pojedinost. Na dve jetre iz Megida, palestinskog ognjišta međunarodne kulture, nalazi se pet [i samo pet] elemenata koji su predstavljeni i na jetri iz Falerija, i tu je već predstavljen *lobus caudatus*, ne kao što je u stvarnosti i na većini mesopotamskih i hetitskih jetri [= u obliku savijenog »prsta«], nego u geometrijskom obliku piramide, kao i u Falerijima ili Pjaćenci, dok je njihova površina na levom četvrtastom režnju bez sumnje inspirisana jednim poznatim vavilonskim prototipom. Ako taj uobičajeni geometrizam »prsta« nije obična podudarnost, onda možda u Fenikiji treba tražiti središte zračenja ka Zapadu jednog običaja koji je ostavio najdublji trag u etrurskoj kulturi.

U stanju u kome se nalaze naša saznanja, ove obazrivo izražene pretpostavke ne mogu se zanemariti[74]. Ne treba zaboraviti ni činjenicu, na koju je ukazao Tulin, da se suprotnost između *pars familiaris* i *pars hostilis* nalazi u jednoj sholiji iz Eshilovog *Prometeja*, str. 484: žuč koja se izlije i prsne »ka delu koji pripada neprijateljima« predskazuje njihov poraz[75]. Naj-

73 *Nav. čl.*, str. 517; Nougayrol podseća u belešci da je, na jednoj staroj vavilonskoj jetri u Britanskom muzeju, *lobus caudatus* već prikazan shematski, u obliku piramide. U sličnom pravcu, vid. A. Hus, »Quelques cas de rapports directs entre Étrurie, Cappadoce et Syrie du nord vers 600 av. J.-C.«, MEFR. 71, 1959, str. 7—42.

74 Vid. sada i: J. Nougayrol, »Le foie d'orientation BM 50494«, *Revue d'assyriologie* 62, 1968, str. 31—50.

75 Thulin, II, str. 29.

zad ne treba gubiti iz vida da, kao i teorija o munjama, božanska topografija jetre iz Pjaćence daje dosta mesta božanstvima koja su Etrurci preuzeli od Italika: pored gorepomenutog *Vetis-l*, tu su *Ani* (Janus), *Uni* (Junona), *Maris-l*, *Selva(ns)*, *Neθ(uns)*, možda *Vel(χans)*, kojima se pridružuje *Hercle*. Prema tome, teološki sistem povezan sa hepatoskopskom tehnikom veoma je složen i ne potiče sa Bliskog Istoka.

Kao ni vavilonska, ni etrurska haruspicija nije se svodila na posmatranje glatke površine jetre: vene, brazde, *caput iecinoris* (verovatno ono što je za anatome *processus caudatus*[76]) imali su svoj kôd, od koga je malo stvari doprlo do nas. Sama jetra bila je samo omiljeni predmet u velikom asortimanu[77]: sudeći po onome što je kod Rimljana postala etrurska veština, srce, pluća, kao i slezina, predstavljali su znamenje.

S druge strane, nekoliko rimskih izraza nagoveštava da je haruspik, kao *fulgur(i)ator*, imao dovoljno izgovora: kao što se smatralo da *fulgura* koja su proglašena za *bruta* ili *uana* nemaju značenja ili da se ne odnose na čoveka, tako je tumač mogao da proglasi utrobu »nemom«: *muta exta appellabant, ex quibus nil diuinationis animaduertebant* (Paul. 274, L²)[78]. Mi ne znamo na osnovu kojih kriterijuma, pa prema tome ni sa kolikom se slobodom takva odluka donosila. Paralelizam sa munjom proširuje se na *exta adiutoria* koja upozorava na blisku opasnost, požar, otrov, itd. (Fest. *ibid.*): ta dobronamerna utroba igra dakle istu ulogu kao i *fulgura monitoria*, Jupiterov »dobri« grom.

Izvorno ime haruspika nije pouzdano utvrđeno[79]. Ali se naslućuju izvesna obeležja njihovog udruženja koje je bilo tako važno u javnom i privatnom životu. Najočiglednije je da su uzimani iz viših društvenih slojeva[80], i to omogućava da se shvati kako su toliki strani »intelektualni« elementi mogli, neprekidno, da se stapaju sa osnovnom doktrinom. U političkom pogledu, u samome Rimu, oni svojim odlukama, čiji su rečnik i ton veoma »plemeniti«, podržavaju *optimates*. Ova orijentacija zapaža se u celokupnom etrurskom vračarstvu; u kalendaru Nigidija Figula, na primer, reč je samo o opasnostima za ljude na položaju: to su, na primer, samo u prva dva meseca, oni koji imaju vlast u predgrađima i malim gradovima (5 jun), jedan veoma moćan čovek (13 jun), jedan veoma bogat čovek (16 jun), republički *principes* (27. jun), jedan dobar *princeps* (5. jul), jedan veliki *princeps* (17. jul), moćnici (19. jul), jedan moćnik (24. jul); a »razmirice« u narodu na koje

76 *Ibid.*, str. 30—33, 45.

77 *Ibid.*, str. 22—23, 44—45.

78 *Ibid.*, str. 46—47.

79 Sa izvesnim optimizmom, Pallottino daje, u knjizi *Etruscologia*, na kraju poglavlja o religiji, rečnik svešteničkih udruženja: *cepen· θaurχ* »pogrebni sveštenik«; razni sveštenici: *eisnevc* (u vezi sa *aisna* »žrtveni čin«), *celu, ceχasie*, možda *tamera, santi; netśvis* »haruspik« (*ziχ neθśrac* »liber haruspicinus?«); *turtnvt frontac* »fulgurator« (*trutnvt* »prorok«?).

80 Legendarna potvrda prema Censor., 4; 13: *lucumones* su zapisali Tagetov savet; prema Schol. Bern. ad Luc. *Phars.* I, 636, isti Taget *duodecim principum pueris disciplinam dictauit.* Upor. »zakon« Cic. *Leg.* 2, 21: *Etruriaque principes filii* više su etrurski (vid. raspravu u Thulin III, str. 143, n. 2) nego rimski (Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 106. i n. 1).

se često aludira očigledno su smatrane hroničnom bolešću aristokratske republike. Doduše, može se pomisliti da su to opšta mesta, »ličnosti« koje su u tadašnjim vračarskim aktivnostima očekivane koliko i plava gospa ili bogati gospodin. Ali nije bez značaja što su opšta mesta i očekivane ličnosti bili baš oni.

LIBRI RITUALES

Sadržaj obrednih knjiga prevazilazio je ono što najavljuje naslov[81]: pored verskog obreda, njihov predmet bilo je sve ono što se odnosi na život države i pojedinaca. Fest ih ovako definiše (str. 386 L²): *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus praescriptum est quo ritu condantur urbes, arae aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus curiae centuriae distribuantur, exercitus constituantur ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia.*

Ali *libri rituales* o kojima tako govori Verije Flak preko Festa bile su, isto tako, kompilacije iz poslednjih vekova, gde je udeo rimskog iskustva, prevedenog u etrursku doktirnu, morao biti još veći nego u *libri fulgurales* ili *haruspicini*: *quomodo exercitus constituantur ordinentur*, odmah posle *centuriae*, upućuje na Marsovo polje na kome su se obrazovale legije. Rimljani su, govoreći o svome poreklu (a to je bez sumnje još više bio slučaj sa romanizovanim Etrurcima, kada su govorili o Rimu), imali tendenciju da na svoj običaj lepe uglednu etrursku etiketu koja im je davala čar starine i neku vrstu intelektualnog jemstva. Moderni idu još dalje i često pripisuju Etruriji mnoge stvari koje su poznate samo u Rimu i koje joj sami Rimljani nisu pripisivali. Treba se braniti od ovakvih oblika etruromanije.

S druge strane, Etrurci su mogli preuzeti neke običaje od samih Italika, čak i kada su oni izvorno i od davnina etrurski, tako da njihova podudarnost sa rimskim običajima ne znači da Rim, u određenoj prilici, upražnjava neki etrurski obred, nego prosto da upražnjava neki stari italski obred o kome su Etrurci razvili teoriju koju su vratili Italicima, Latinima iz Rima. Ovde ću navesti samo po jedan mogući primer za svaki od ta dva procesa, a prvo za drugi.

Stari autori kažu da je Rim osnovan *Etrusco ritu*[82]. Takav je Varon (L.L. 5, 143): *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et uacca, interiore aratro circumagebant sulcum* (upor. Macr., 5, 19, 11). A naročito Plutarh (*Rom.* II, 1—5): Romul je, veli on, doveo iz Etrurije upućene ljude da podučavaju, kao u misterijama, obredima i formulama svojstvenim svakom poduhvatu. Iskopali su dakle kružnu jamu oko budućeg Komicija i u nju bacili prve plodove svega što se smatralo dobrim

81 Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 17—31; Thulin III.

82 Thulin III, str. 3—25; za *mundus*, kome su prirodno pronađene jedna ili dve etrurske etimologije, vid. gore, str. 356—358. Ne verujem u ono što A. Piganiol zove *mundus* na etrurskim grobnim slikama, kao ni u tumačenje da je to *mundus* Konsusovog žrtvenika, u Velikom cirku, *Recherches sur les jeux romains*, 1923, str. 2—7.

ili neophodnim za život; zatim je svaki od prisutnih bacio u jamu malo zemlje donete iz mesta iz koga je poticao: ta jama je *mundus*, središte oko koga je, u obliku kruga, ocrtan obim grada. Sam osnivač je, vozeći kola u koja su bili upregnuti bik i krava, iskopao duboku brazdu. Oni koji su ga pratili trudili su se da ubace u krug grumenje zemlje tako da nijedan ne ostane izvan njega. Pri prolasku delova koji su bili predviđeni za vrata, izvlačili su raonik iz zemlje i nosili su plug. Ne nazivajući taj postupak etrurskim, Dionisije iz Halikarnasa (I, 88) kaže očito istu stvar, ali je po njemu ocrtani obim bio četvrtast, a ne kružni.

Bez obzira na to u koje razdoblje smeštaju izgradnju entiteta koji se naziva Rim od prvih logorovanja na Palatinu, i na smisao koji daju izrazu *Roma quadrata* na koji aludira Dionisije a koji sami Rimljani više nisu dobro razumevali[83], moderni autori smatraju da su opisani osnivački obredi u stvari etrurski, i da je posebno kopanje jame (*mundus*) u središtu izorane brazde izvorno etrurski običaj; oni čak često proširuju to obeležje na jednu drugu, sasvim različitu stvar, koju u Rimu označava reč *mundus*, to jest bunar koji je obično zatvoren, a povremeno se otvara, i koji povezuje Rim sa podzemnim svetom, sa mrtvima. Moguće je, naime, da je celokupni obred, kao i *mundus*, etrurski. Ali, s druge strane, on očigledno odgovara drevnom vedskom ritualu kojim je obeležavano mesto žrtvene vatre, četvrtasto i usmereno, indijski homolog onoga što je bio italski *templum*[84]. Rub je obeležen sa četiri brazde, prvo jednom, direktnom, od Jugozapada ka Jugoistoku, zatim drugom u obliku isprekidane linije od Jugozapada ka Severozapadu i od Severoistoka ka Jugoistoku. Zatim su, u sredini toga četvorougaonika, na mestu gde se sreću dijagonale, u tački koju su nazivali »ustima«, sveštenici smeštali simbolički ekvivalent mundusa: busen trave *darbha* (»koja je u isto vreme voda i biljka«), preko koje su sipali dvanaest vrčeva vode (»ima dvanaest meseci, voda je kiša«) i bacali seme »svih trava« (»to jest svih vrsta hrane«). Ovaj obred je svakako veoma star: praveći brazde, obrednik izgovara formulu koja sadrži jedno od najznačajnijih imena iz indoiranske grupe bogova triju funkcija (Mitra-Varuna, Indra, Ašvini), čiji je značaj međutim već u himnama iz *Rigvede* bio mnogo manji. Italici koji su zaposeli Italiju i kod kojih se, kao što smo videli, zadržala suprotnost između državnog ognjišta, koje je bilo okruglo, i *templa*, koji su bili četvrtasti zato što su bili usmereni, mogli su doneti i običaj da se prave četvorougaona brazda i središnja »usta«, simbolična riznica svih dobrih stvari. Ako je dakle istina da je klasična *disciplina etrusca* predviđala *urbs quadrata* i *mundus*, moguće je da su Etrurci, među brojnim pozajmicama

[83] Festus, str. 365 L^2, piše, kako se čini, mešajući *Romana Quadrata* i *mundus*: »*Quadrata Roma <locus> in Palatino ante templum Apollinis dicitur ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi*. Vid. Lugli, RA. str. 423—427.

[84] Često se *templum* pripisuje Etrurcima (u poslednje vreme, sa etimologijom u tom smislu), a neki im (Bouché-Leclercq) pripisuju i augursku veštinu. Naša izučavanja navode nas da i jedno i drugo pripišemo indoevropskom nasleđu Italika: vid. gore, str. 318—328, i RIER, 1954. II »Aedes rotunda Vestae«, str. 27—43 (naročito str. 30—31, koje su ovde sažeto prikazane).

od Italika, prisvojili i kodifikovali, dajući im svoj lični pečat, te stare indoevropske običaje[85].

Drugi primer se isto tako odnosi na osnivanje gradova[86]. To je poslednje poglavlje prve Vitruvijeve knjige, već pomenute povodom kapitolskog hrama, koje se često navodi kao jedan od veoma retkih dokaza da svrstavanje Jupitera, Junone i Minerve u trijadu nije bilo svojstveno Tarkvinjanima iz Rima, nego je odgovaralo opštem etrurskom običaju. Reč je o izboru mesta pogodnih za javne građevine. Treba pročitati to poglavlje u celini, a ne, kao što se to uvek čini, kao što to čini i sam Tulin, odlomak koji se odnosi na tri božanstva:

Pošto su ulice, male i velike, iscrtane, valja izabrati mesta za zgrade za zajedničku upotrebu celoga grada, kao što su hramovi, forum, itd. Ako zidovi idu duž mora, mesto foruma mora biti izabrano pored luke, a ako su zidovi samo na kopnu, u centru grada. Za hramove bogova pokrovitelja grada, kao i za Jupitera, Junonu i Minervu, mesta treba da se nalaze na najvećoj uzvišici, sa koje se može videti najveći deo zidina. Merkurov hram će biti u forumu ili čak, kao i Izidin i Serapisov hram, na sred trga. Apolonov i Bahov hram biće blizu pozorišta. Herkulov, u gradovima u kojima nema gimnazija i amfiteatara, u blizini Cirka. Marsov, izvan grada, ali na Polju, a Venerin, blizu luke. Evo šta je rečeno, povodom ovih raspodela, u spisima etrurskih haruspika (*id autem etiam Etruscis haruspicibus disciplinarum scripturis ita est dedicatum*): Venerin, Vulkanov i Marsov hram nalaze se izvan zidina, s jedne strane da strasti ne bi obuzele, u gradu, mlade ljude i majke porodice; s druge strane, da bi ceremonije i žrtveni obredi bili u neku ruku zaštićeni od požara; što se tiče Marsa, ako bude smešten izvan zidina, neće biti oružanog sukoba među građanima a, u isto vreme, zidine će biti zaštićene od napada neprijatelja. Isto tako će Cererin hram biti izvan grada, na mestu koje će ljudi posećivati samo za vreme kulta (?), zato što se to mesto mora verski i moralno poštovati. I za druge bogove, mesta treba birati prema prirodi kultova koji će se u njima svetkovati (*ceterisque diis ad sacrificiorum rationes aptae templis areae sunt distribuendae*).

Da li je potrebno podvlačiti da spisi etrurskih haruspika vode računa o svim vrstama novina koje su u njihovoj zemlji strane, a posebno o stanju stvari u Rimu? Apolon i Dionis sa pozorištem, Herakle sa gimnazijom, amfiteatrom ili Cirkom, svedoče o grčkim običajima, Izida i Serafis dolaze iz još veće daljine, a Mars, sa svojim Poljem i Cerera *extra urbem* sasvim su rimski. Koliko vredi, u tim uslovima, svedočanstvo o kapitoskoj trijadi? Da li su Tarkvinjani sledili neko »etrursko« pravilo, ili je njihovo delo bilo ono što je u ovom slučaju nadahnulo »etrursko-rimsko« pravilo? Nije moguće tačno odrediti, ali treba biti sumnjičav. Isto tako treba biti sumnjičav i pred jednim drugim pomenom »etrurske trijade« (Serv., *Aen.* I, 422): *prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum urbium*

[85] O pravougaonim površinama u različitim razdobljima u mediteranskim (i susednim) zemljama, vid. F. Castagnoli, *Ipodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, 1951; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, 1956; A. Boethius, *The Golden House of Nero*, 1960; R. Bloch, »A propos de l'Enéide de Virgile, réflexions et perspectives«, REL. 46, 1968, str. 325—342.

[86] Vid. gore, »Kapitolska trijada«.

non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et tot uiae et tot templa Jouis Junonis Mineruae. To doduše nije pravo stanje stvari u Rimu, ali može biti posledica razmišljanja, uopštavanja koja su vršili etrursko-rimski učenjaci kada je bio u pitanju skup božanstava koji je obezbedio Rimu lepu karijeru[87].

Ista sumnja da je u pitanju ne falsifikat, nego adaptacija, postoji i za većinu naznaka koje se mogu vezati za *libri rituales*. Fest svrstava u sadržaj te zbirke osvećenje hramova. Ali, šta je staro, etrursko, u dokumentu sa najviše pojedinosti, traženju saveta od haruspika, pod Vespazijanom, prilikom rekonstrukcije Kapitola koji je stradao u požaru (Tac. *Hist.* 4, 53)? Oni prvo naređuju da se baci u močvaru sve što je ostalo od te građevine i da se sagrade nove zgrade sledeći u potpunosti tragove starih, pošto bogovi ne žele promenu plana. Zatim je, 21. juna, jednog lepog dana, ceo prostor namenjen hramu ukrašen trakama i vencima. U njega ulaze, držeći grane sa drveća koje je *felices*, vojnici koji nose imena *fausta*. Vestalke, koje prate mali pomoćnici u dobrim predskazanjima, *patrimi* i *matrimi*, pristupaju umivanju. Posle velikog sveštenika, pretor čisti to mesto žrtvujući *suouetaurilia*, osvećuje utrobu na travnjaku, priziva Jupitera, Junonu, Minervu i bogove zaštitnike carstva, dotiče trake zakačene za kamenje ili upletene u konopce. Tada magistrati, sveštenici, senatori, vitezovi, i veliki deo naroda, dovlače kao kamen temeljac veliki komad stene i tu i tamo ubacuju u temelje zlato, neobrađeno, neprečišćeno srebro, zato što su haruspici preporučili da se delo ne skrnavi upotrebom kamenja ili zlata pripremljenog za nešto drugo. Nova građevina je bila viša od one koju je zamenila: to je sva promena koju je religija dopustila, kao da je, u tom pogledu, stari hram bio manjkav.

Treba biti isto tako oprezan i kada su u pitanju tribusi ili kurije — osim možda kada je u pitanju organizacija Mantove (Serv., *Aen.* 10, 202)[88] —, ili nekoliko pravila iz javnog ili privatnog prava koje stari autori izričito pripisuju Etrurcima. Evo dva primera ovih poslednjih: *est enim in libro qui inscribitur *terrae *iuris Etruriae scriptum uocibus Tage, eum qui genus a periuris duceret, fato extorrem et profugum esse debere* (Serv. *Aen.* I, 2[89]); *secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus quam terrae motus aut caeli* (*ibid.* 4, 6). Što se tiče tri prvobitna rimska plemena, pogrešno je na osnovu etrurskog ili etrurcizovanog oblika njihova dva imena (*Ramnes, Luceres*, pored *Titienses*) zaključiti da je cela organizacija bila etrurskog porekla: ona svakako prethode poslednjim kraljevima, koji su ih samo doterali, u uslovima na koje podseća legenda o Atu Naviju. Isto tako, među osam (od trideset) poznatih imena kurija iz vremena pre Servija, ako *Tifata* zaista potiče od imena uzvišice u blizini etrurske Kapue, druga tri imena (*Foriensis, Rapta, Veliensis*) odmah se razumeju na latinskom, a tri

[87] Dole, »Grupisanje bogova«.

[88] Vid. ME. I, str. 404—405.

[89] Da bi potvrdio da Vergilije naziva Eneju *profugus*: on je unuk verolomnika Laomedona.

poslednja (*Faucia, Titia, Velitia*) pogrešno je objašnjavati etrurskim imenima rodova (*φauχa, Titie, Veliθna*), kada u latinskom postoje slične reči, kao što su *faux, titus, uelites.*

Libri fatales su, pod pretpostavkom da su to zaista bile knjige, sadržavale materiju koja je verovatnije bila etrurska: sudeći po najstarijim Rimljanima, Italici nisu bili razvili teoriju sudbine i stvorili su jednu pod uticajem Grka, polazeći od nepoznatih božanstava drugog reda kao što su Parke[90]. Šta više, ono što se naslućuje i u prvom i u drugom planu etrurskog panteona, *dii superiores et inuoluti* koje smo sreli u teoriji o munji, u Rimu nemaju ništa više ekvivalenata nego u Grčkoj. Ali, sem toga da postoje, o *libri fatales* znamo veoma malo, tako da smo sasvim slobodni da u njima tražimo, ako nam se prohte, prototip za rimske Sibilinske knjige.

Među sačuvanim fragmentima doktrine, jedan od najzanimljivijih, iz istog vremena kao i fragment teorije o munji, odnosi se na *prorogatio*, koje donekle ublažava fatalizam: *fata differuntur tantum, nunquam penitus immutantur*, kaže Servije (*Aen.* 8, 398)[91]. To odlaganje, ili maksimum toga odlaganja jeste deset godina za pojedince, trideset za države. Servijev interpolator dodaje dragocenu iako kratku naznaku: *Etrusci libri* kažu da se to odgađanje nesreća koje prete može dobiti na prvom mestu od Jupitera, zatim od bogova sudbine, *primo loco a Joue dicunt posse impetrari, post a fatis.* Želeli bismo da znamo kako se molba obraćala bogovima sudbine, to jest svakako »Višim i Skrivenim bogovima«. Želeli bismo isto tako da znamo šta treba podrazumevati pod *primo loco* i pod *post*: sukcesivne i komplementarne delove jednog istog postupka? Ili prvu instancu i poziv? Suština odnosa između Jupitera i *dii Superiores* krije se u toj neizvesnosti.

Etrurski učenjaci su se interesovali za trajanje, ritam života. Varona su *libri fatales* naučile da se ljudski život odvija u dvanaest sedmica[92]. Do kraja desete sedmice, ili do sedamdeset godina, odgovarajući obredi mogu da uspore njegov tok, ali više od toga ne treba tražiti i ne može se dobiti. Kada prođe dvanaesta sedmica, ljudi »izlaze iz svoga duha« (*a mente sua homines abire*), i bogovi im više ne upućuju nikakvo znamenje. Teorija o veku (*saeculum*)[93], ako ne i reč, koja može biti latinska, to jest *spatium uitae humanae longissimum partu et morte definitum* (Censor. 17, 2), nastala je ili je u najmanju ruku dobila precizno značenje u okviru takvog razmišljanja, pre nego što je proširena na život gradova (Censor. 17, 5—6), određujući smelo ljudskim zajednicama, čak i u samoj Etruriji, Rimljanima koji su bili njeni pobednici i njeni naslednici, neizbežan kraj, smrt[94]. Verovatno da je,

[90] Vid. gore, »Ideološke novine«.

[91] Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 89.

[92] *Ibid.*, str. 87—90.

[93] *Ibid.*, str. 90—93: Thulin III, str. 63—75; C. Clemen, »Die etruskische Säkularrechnung«, SMSR, 4, 1928, str. 235—242.

[94] »U delu *Histoires Toscanes* napisanom u osmom veku nacije, kako tvrdi Varon, označeno je koliko je vekova bilo dodeljeno tome rodu, i koliko je trajo svaki protekli vek, i kojim je čudima bio označen taj rok. Tako tu piše da su prva četiri veka trajala svaki po 100 godina; peti 123; šesti 119, kao i sedmi; da je osmi tada bio u toku, i da su još ostali deveti i deseti, posle kojih se etrursko doba završilo« (prev. Bouché-Leclercq).

u poslednjim borbama za nezavisnost, u kratkotrajnoj i potpunoj rezignaciji koja je pratila pobedu, taj oblik fatalizma, taj metafizički defetizam odigrao izvesnu ulogu[95].

Kada su u pitanju *libri Archerontici*, koje se pripisuju Tagetu kao uostalom i *fatales*, sačuvani komadići ne dopuštaju tvrdnju da se one mogu ili ne mogu uporediti, kao što se ponekad kaže, sa egipatskim Knjigama mrtvih. Mnogi autori su pretpostavljali da tekst napisan na trakama sa mumije iz Agrama pripada tim knjigama: to je čista maštarija. I samo ime je sumnjivo. Na jednoj etrurskoj vazi, u jednom veoma spornom natpisu, nalazi se reč *aχrum (aχru-m?)* koju bismo preveli kao »Aheront« (reč je o Alkesti koja se vratila iz Podzemlja), ali u naslovu knjiga pridev ne mora biti etrurski, nego može biti samo grčko-latinski prevod nekog domaćeg izraza; ako je etrurski, on u pravi čas podseća na sve što Etrurija duguje Grčkoj, čak i kada su u pitanju predstave o donjem svetu. Pored *prorogatio* (Serv. *Aen.* 8, 398), poznat nam je i jedan element aherontske doktrine koji može da uteši one za koje bi kratkoća života svedenog na sedamdeset ili osamdeset četiri godine bila bolna: oni mogu da postanu bogovi. »U svojim *Libri Acherontici*, kaže Arnobije (*Gent.* 2, 62), Etrurija obećava da, preko krvi izvesnih životinja koje se prinose na žrtvu nekim božanstvima, duše postaju božanske i izmiču smrtnoj sudbini«. Servije (*Aen.* 3, 168) ukazuje isto tako da je, u jednoj raspravi *de diis animalibus*, Labeon rekao da postoje izvesni žrtveni obredi pod čijim se dejstvom duše ljudi pretvaraju u bogove, bogove koje nazivaju *animales* u znak sećanja na njihovo poreklo. Ako se doslovno držimo tih tekstova, naših jedinih svedočanstava, obogotvorenje se ostvaruje *post mortem*, jednom očigledno represivnom žrtvenom tehnikom. Ta koncepcija je bila isto toliko daleko od orfizma, koji je blagodeti onostranog sveta namenjivao onima koji su za života prošli kroz obred posvećenja, koliko i od pitagorizma i njegove seobe duša[96]. Etrurija mnogo duguje Grčkoj, ali je njeno obredno sredstvo za sticanje besmrtnosti, ako se zaista svodi na tu magiju, njeno vlasništvo. Nasuprot tome, značaj koji se pridaje

[95] Vid. gore, str. 597, u Plutarhovom *Sulinom životu*, traženje saveta od haruspika na kraju osmoga veka (*saeculum*). Ali koliko vredi to svedočanstvo? Evo šta o tome kaže Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 96—97: »Ton ove izjave ne uliva baš poverenje bilo u autentičnost dokumenta, bilo u iskrenost haruspika. Proroci su se suviše bavili slikom koju će stvoriti o sebi u svetu, a svet se lako obnavlja ako je najveće ili najmanje poverenje na koje nailazi vračanje jedna od najočiglednijih posledica takvih promena. Da bi tako najavili blisku propast njihove nacije, koju će Sula zaista zauvek uništiti, haruspici su morali da govore svečanijim i manje nametljivim jezikom. Neobično je što se prepuštaju brbljarijama povodom tako ozbiljnih događaja, dok će, pola veka kasnije, haruspik samo pod pretnjom smrti otkriti manje zastrašujuću tajnu [= kraj devetog veka (*saeculum*), najavljen kometom koja se pojavila prilikom smrti Julija Cezara]. Prema tome, predanje koje je preuzeo Plutarh sumnjivo je iz više razloga, i ne bi trebalo težiti njegovom pretvaranju u dogmatične definicije«.

[96] Paralela koju Thulin III, 59, uspostavlja između Tageta i Orfeja veštačka je. Uočljivo je da obe studije o tom predmetu imaju naslove u obliku pitanja: H. Bulle, »Orphisch-pythagoräischer Glaube bei den Etruskern?« *Phil. Wochenschrift*, 42, 1922, col. 692—694 (kratka ali izvrsna rasprava o tezi koju brani F. Weege u *Etruskische Malerei, 1921);* C. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Painting exist*? (teza, Utreht), 1927.

sedmici u odmeravanju ljudskih života podseća na mističnu funkciju broja sedam ne samo u Grčkoj, nego i u Haldeji, a isto tako i u Bibliji[97].

Sa tom književnošću mogu se povezati zbirke *Ostentaria*, popisi čuda, koje su preveli Etruro-Rimljani u poslednjem veku pre naše ere. U toj materiji, od drugog punskog rata naročito, Etrurci su bili izveštači, uobičajeni poznavaoci rimskih bogova[98], tako da se kroz savete koje su oni davali, obično na traženje Senata, naslućuju njihovi načini istraživanja i izražavanja. Gore smo ukazali na glavnu razliku koja je razdvajala, do prilično poznog razdoblja, etrurski i rimski običaj[99]; dok je, za Rimljane, čudo uvek bilo preteće, izražavalo gnev nekog boga, Etrurci su smatrali da čudo može ukazivati i na naklonosti, dobru nameru. Jedan od retkih sačuvanih odlomaka iz prevoda *Ostentarium Tuscum* koji je napravio Tarkvitije Prisk upravo se odnosi na blagotvorno čudo. Evo ga, na jednom latinskom čija neobičnost, izgleda, nije samo posledica proročkog tona, nego još pre odaje, i mi se zbog toga radujemo, suviše vernu kopiju. U trećoj knjizi Makrobijevih *Saturnalija* (7, 2), povodom ovna, čitamo: *traditur autem in libris Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem Est super hoc liber Tarquitii transcriptus ex Ostentario Tusco. Ibi reperitur: »purpureo aureoue colore ouis ariesue si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioremque efficit«.* Prva Makrobijeva rečenica dovoljno sažima ovaj galimatijas kada kaže da takve ružičaste ili zlataste mrlje (ili pre, jer on uopštava, svaka neočekivana boja na runu) predskazuju caru *felicitas* u svakom pogledu. Ovaj fragment, slučajno sačuvan, zanimljiv je iz više razloga: tu se ispoljava jedno prilično ustaljeno obeležje haruspicije, na koje smo gore ukazali, a to je značaj koji haruspici pripisuju moćnicima ovoga sveta, a koji u neku ruku svedoči o njihovoj pristrasnosti; s druge strane, Makrobije, u svojoj glosi, dorađuje, aktualizuje, prilagođava novom režimu (*imperatori*) ono što je Tarkvitije Prisk izražavao uopštenije, na način koji je odgovarao kako republikanskom Rimu, tako i starim etrurskim državama (*principi ordinis et generis*).

Jedan drugi Tarkvitijev fragment, odlomak iz *Ostentarium arborarium*, daje definiciju drveća koje je *infelices*; to je primer pomnih, manjkavih i proizvoljnih klasifikacija koje su korišćene u toj lažnoj nauci (Macr. 3, 20,

[97] Suidas, *Lexikon*, s. v. *Τυρρηνία*, prema »merodavnom čoveku koji je napisao istoriju kod Etruraca«, prikazuje kosmogoniju u kojoj ljudi složno vide mešavinu astrologije i biblijskih koncepcija i koja se ne može pripisati Etrurcima: »Bog koji pravi sve stvari dodelio je svim svojim tvorevinama dvanaest hiljada godina, raspoređenih između dvanaest (zvezdanih) kuća. U prvoj hiljadi, Bog je napravio nebo i zemlju; u drugoj, nebeski svod, koji naziva nebom; u trećoj more i sve što postoji na zemlji; u četvrtoj, velike izvore svetlosti, sunce, mesec i zvezde; u petoj, celokupnu dušu ptica, gmizavaca i četvoronožnih životinja, u vazduhu i na zemlji i u vodi; u šestom, čoveka. Izgleda dakle da je prvih šest hiljada proteklo pre stvaranja čoveka, a da se šest drugih vezuje za ljudski rod, tako da celokupno vreme traje dvanaest hiljada godina«. »Mogućno je, piše Bouché-Leclercq čiji prevod navodim (*op. cit.*, str. 98—99), da su haruspici iz poslednjih vekova, raspeti između biblije i astrologije, uzimali sa obe strane elemente za taj sistem prenošenja; ali je mogućno i da je to učinjeno bez njih«.

[98] Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 74—78; Thulin III, 76—130; R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963, str. 42—76.

[99] Gore, »*Signa* i *portenta*«.

3). »Drveće koje je pod pokroviteljstvom podzemnih bogova, bogova koji odvraćaju (opasnosti?), naziva se *infelices*; to su pazdren, krvavica, paprat, crna smokva, sve drveće čije su bobice ili plodovi crni, brekinja, divlja kruška, zelenika, kupina, bodljikavo žbunje. Njima se treba služiti za spaljivanje čudovišta i zlokobnih čuda«. Ovo poslednje uputstvo potkrepljeno je nekim dobro poznatim slučajevima iz rimske istorije[100]: godine 193, brižljivo je pokupljen i spaljen roj pčela koji je imao nesreću da se spusti na Marsov hram, u Kapui (Liv. 35, 9, 4); dve godine kasnije, dva vola koja su uspela da se popnu na krov jedne kuće, u rimskoj četvrti Karina, živi su spaljeni po nalogu haruspika, a njihov pepeo bačen je u Tibar (Liv. 36, 37, 2); precizniji je Lukan (*Phars.* I, 589—591) po kome prorok Arun naređuje da se čudovišta rođena spontanim začećem spale *infaustis flammis*, to jest na vatri na kojoj se spaljuje drveće *infelices*. Tu dotičemo najmračnije vidove doktrine o čudima; ništa nije tako okrutno kao postupak sa hermafroditima, koji su Rimljani preuzeli od Etruraca: nesrećnici su zatvarani živi u jedan kovčeg i bacani na pučinu (na pr. god. 142, Jul. Obs. 22, *praecepto haruspicum*)[101].

Predstava o postupku koji su primenjivali haruspici može se naravno steći kroz rimski običaj da se od njih traži savet. Kao i u *fulguratores*, on se odvijao, i to je sasvim prirodno, u tri faze: precizna definicija čuda na koje je ukazano, tumačenje, propisivanje lekova. Klasičan primer, koji je Tulin lepo analizirao, a Remon Blok[102] preuzeo, jeste *responsum* haruspika iz 56, o kome smo već govorili; ono što je od njega preneo i komentarisao Ciceron (*Har. resp.* 20—60) tiče se samo bogova iz prve dve faze, pošto treća nema značaja za njegov postupak. Ali one su jasne[103]:

1. *definicija čuda*: budući da su, na latinskom području, ljudi čuli zveckanje praćeno podrhtavanjem; budući da se, na susednom području, začuo potmuli zvuk i zastrašujući zveket oružja (20)...

2. *interpretacija*, u tri dela:
a) *gnevni bogovi*: prigovori dolaze od Jupitera, Saturna, Neptuna, boginje Telus, nebeskih bogova (20).
b) *pet uzroka njihovog gneva*: zato što su igre svetkovane suviše nemarno i što su okaljane (21); što su sveta i verska mesta korišćena u profane svrhe (9); što su govornici usmrćeni bez obzira na ljudske i božje zakone (34); što se zaboravilo na datu reč i na zavet (36); i što su drevni i tajni žrtveni obredi izvršeni suviše nemarno i okaljani (37).
c) *opasnosti koje prete*: besmrtni bogovi upozoravaju da treba voditi računa da nesloge i svađe viših klasa ne ugroze život senatora i njihovih nadređenih, koji bi bili lišeni pomoći i ostavljeni, posle čega bi se provincije svrstale pod jednu jedinu vlast, sa raspuštenom vojskom i konačno oslabljene (40). Oni upozoravaju i da se vodi računa da javni interes ne ugroze tajne smicalice (55); najzad, da se oblik vladavine ne menja (60).

100 R. Bloch, *op. cit.*, str. 73—74.
101 O mogućem etrurskom poreklu argejskog obreda, vid. gore, str. 448—450.
102 Thulin III, str. 78—79; R. Bloch, *op. cit.*, str. 50—55.
103 Navodim prevod koji je dao Bouché-Leclercq, *op. cit.*, str. 83—84.

U trećem delu prepoznajemo konzervativni konformizam, »dobronamerno« obeležje saveta haruspika. Tip pretnji, koje su u isto vreme ozbiljne i neodređene, i bombastičan stil isti su kao u brontoskopskom kalendaru: književni rod je nametao takve formule, i uglavnom ih nije napuštao. Što se tiče drugog dela, a naročito određivanja gnevnih bogova, Tulin se divio njegovoj preciznosti, koju je suprotstavljao opreznoj uzdržanosti rimskih pontifika u sličnim stvarima[104]: »Aulo Gelije, 2, 28, 3, veli, po Varonu, da prilikom jednog zemljotresa, pontifici nisu bili kadri da utvrde koje je božanstvo uputilo znamenje i pokušali su da se izvuku pomoću izraza *si deo, si deae*. Koliko je različit odgovor koji su dali haruspici: *postiliones esse Joui Saturno Neptuno Telluri Dis caelestibus*! Izrazi kao onaj u Liv. 41, 13, 2, *editis ab aruspicibus dis quibus supplicaretur*, pokazuju da haruspici nisu bili ništa manje kadri nego decemviri da odrede božanstva koja je trebalo umilostiviti. Ne znamo kojim su postupcima oni pribegavali. S obzirom na veliku raznolikost *Ostenta*, verovatno se nisu ograničili na jednu jedinu metodu«. Može se smatrati da je to bilo ispitivanje jetre žrtvene životinje, sa tačno određenim božanstvima koja su sačinjavala listu gnevnih bogova: Jupiter, Saturn, Neptun ispisani su na jetri iz Pjaćence, — a verovatno, uz imena koja ne razumemo, i Telus i *Di Caelestes*.

Etrurska *procuratio* čuda poznata je samo po onome što su od nje preuzeli Rimljani: treba pogledati rimski deo ove knjige[105].

BOGOVI

Kada posmatramo etrurski panteon u dokumentima na izvornom jeziku, to jest na umetničkim predmetima ili na jetri iz Pjaćence, pojavljuju se dve osnovne činjenice.

Prva, na koju se odnosi više aluzija, jeste veliki broj imena bogova pozajmljenih iz italskih jezika. Posebno dva, koja su sasvim etrurska, nose latinska imena, izmenjena, ali prepoznatljiva. To je slučaj, ako ne kada je u pitanju *Tinia* (Jupiter), a ono svakako kada je u pitanju jedna uvezena boginja, *Uni*, koja je proizašla iz *Juno* sa istim gubljenjem početnog *i-* koje je pretrpeo i *Ani*, koji je proizašao iz *Janus*[106]; isto tako i *Neθuns (Neθunus*; Agram *Neθuns-l)*, koji je proizašao iz *Neptunus*; *Maris (Mariś, Mars-, Mares)*, to jest *Mars*; sasvim verovatno i *Vetis-l* i *Satres* koje čitamo samo na jetri iz Pjaćence, to jest *Vedius-Veiouis* i *Saturnus*; *Selvans-l* (*selvan-*; *selva* na jetri), to jest *Siluanus*[107]. Ta božanstva imaju samo jedno ime, ono koje su nosila u zemlji svoga porekla, bilo da su bila u potpunosti preuzeta, kao ličnosti sa imenom, bilo da su, kao nacionalna božanstva, pod obrnutim dejstvom koje je imala *interpretatio etrusca*, prvo bila izjednačena sa starim stranim božanstvima, a zatim izgubila i svoje nacionalno ime i nastavila

104 *Loc. cit.*, str. 82.
105 Vid. gore, »*Signa* i *portenta*«.
106 Thulin, *Die Götter des Martianus Capella...*, str. 23.
107 *Siluanus* i *Sancus* možda, objedinjeni kao *Selvans Sanxuneta*: G. Colonna, SE. 34, 1966, str. 165—172. Za *Fufluns* i **Populonius*, vid. G. Devoto, SE. 6, 1932, str. 243—260.

život pod stranim imenom. U nekoliko slučajeva, jedno isto božanstvo kao da u isto vreme nosi i izvorno i pozajmljeno ime: često se smatra da je *Men(e)rua* (*Merua, Mera*) isto što i *Tecvm* (jetra, Agram); moguće je da je *Vel-*, na jetri, bilo početak reči **Velχans*, imena koje bi zamenjivalo staro *Seθlans*, koji se na ogledalima očigledno pretvara u Hefesta[108]. Smatralo se i da se sreću slučajevi da dva božanstva istoga tipa, jedno izvorno, drugo pozajmljeno, koegzistiraju ne mešajući se: *Laran*, koji se devet puta pojavljuje na ogledalima, nag, u čizmama, gotovo uvek sa oružjem i šlemom, ponekad sa Turan-Afroditom, bio bi ratničko božanstvo koje je zamenio Mars (Torp, Tulin...); ali, kod ratobornog naroda, ratnička aktivnost može dobiti više božanskih zaštitnika različitog usmerenja (upor. Indra i Vaju kod Indoiranaca[109]).

Druga činjenica je rano i trajno poistovećenje velikog broja tih božanstava sa grčkim božanstvima. Na slikama na ogledalima[110], *Tinia, Uni* nalaze se samo u funkcijama i pustolovinama Zevsa i Here. *Tinia* drži skiptar i munju, Atena se rađa iz njegove glave[111]; *Uni*, povezana sa Tinijom kao Hera sa Zevsom, nalazi se u sceni Parisovog suđenja sa Afroditom i Atenom, ona doji Herakla, oslobođena okova zahvaljujući Hefestu[112]. *Menrua*, sa oružjem, praćena malom lepršavom Viktorijom, predstavlja Atenu[113]. *Neθun(u)s*, sa Posejdonovim trozupcem, sedi na steni iz koje izvire voda[114]. Ovaj proces identifikacije zahvatio je čak i božanstva koja nose samo etrurska imena. Ako *cognomen* jedne od najstarijih Venera iz Lacija, *Frutis*, može da se objasni etrurskim izgovorom Afrodite[115], toj boginji na ogledalima odgovara *Turan*; isto tako *Turms* nosi Hermesov plašt, putnički šešir i glasnički štap i vodi duše umrlih (grčko ime je transkribovano, jedan jedini put, kao *herma*, ali to je retkost: etrurski Hermes je *Turms*[116]). *Fufiuns* drži Dionisov štap i predstavljen je kraj Semele, *Semla*, Arijadne, *Areaθa*[117]. To je slučaj sa svim izvornim božanstvima: nijedno ne nosi grčko ime. Ako na ogledalima *Aplu* (*Apulu, Aplun*) nosi na glavi lovorov venac, drži formingu,

[108] Thulin, *Die Götter...*, str. 42.

[109] Tako bi, pored *Ani* na jetri iz Pjaćence, postojao i jedan etrurski »Janus«: G. Devoto, »Nomi di divinità etrusche, III: *Culsans*«, SE. 7, 1933, str. 259—265. O dioskurima u Etruriji, vid. gore, str. 415.

[110] Dokumenti se nalaze u zbirci ogledala koju je prikupio E. Gerhard, vid. gore, str. 611, n. 1; J. D. Beazley, »The world of the Etruscan mirror«, *J. Hell. S.* 69, 1949, str. 1—17. O etrurskom vajarstvu, vid. M. Pallottino, *La scuola di Vulca*, 1945 (povodom statua iz Veja); A. Hus, *Recherches sur la statuaire en pierre étrusque archaïque*, 1961.

[111] Reference, n. pr. u Thulin, *op. cit.*, str. 24, koje upućuju na Gerhardovu zbirku ogledala.

[112] *Ibid.*, str. 24—25.

[113] Vid. dole, »Bogovi«.

[114] *Ibid.*, str. 25—26; o imenu *Neptunus* kao italskom, a ne etrurskom, vid. gore, drugi deo, pogl. V, 2.

[115] Vid. gore, str. 453 i n. 2. Tu je moglo biti i Afroditino ime *Apru* (< Αφρώ), koje je dalo latinski naziv za mesec te boginje, *Aprilis*: E. Benveniste, »Trois étymologies latines«, BSL. 32, I, 1931, str. 68—74; to podržava E. Fiesel, »Zu Benveniste's Deutung von Aprilis«, SE. 7, 1933, str. 295—297.

[116] Thulin, *op. cit.*, str. 18, n. 3.

[117] *Ibid.*, str. 25.

grli ga *Letun*; ako *Artumes* svira u citru kraj *Apulu* ili jaše jelena[118], to je samo književnost predstavljena u obliku slika i ne znači da su Apolon, Artemida, Latona igrale ulogu u religiji Etruraca. Ta književnost uostalom nije bila bez verskog ili društvenog značaja: verovatno da je posredstvom etrurskog izgovora Persefona postala Prozerpina na obali Tibra, a *Catmite*, etrurski Ganimed, morao je imati izvesnu čvrstinu da bi Plautu i rimskom argou dao *catamitus*[119].

Ispitivanje etrurskih transkripcija imena iz grčkog mita dovelo je Evu Fizel, 1929. godine, do mnogih zanimljivih i temeljnih zapažanja, kao i do jedne veoma važne konstatacije[120]: Etrurija je dobila ta imena u različitim razdobljima i iz raznih grčkih zemalja. Ona se uglavnom dele na tri grupe: 1. najbrojnija potiču iz jonske epske tradicije (*Castur, Nestur, Sature, Patrucles...*); 2. ona su se u jeziku pridružila ranijoj zalihi imena preuzetih iz jednog dorskog dijalekta iz koga su zadržala dugo *ā* i digamu, a ponekad imaju manje predvidljiv oblik (*Aivas* iz korintskog *Αἴϝας; Μαχαn, Μαχάων*; *Prumaθe*-Prometej; *Pakste*-Pegaz; *Velparun*-Elpenor...); 3. ali sama ta imena nisu bila prva; druga, čiji je oblik neobjašnjivo udaljen od grčkog oblika, mogla su poticati od jednog prehelenskog tipa čiji bi grčki oblik bio jedna druga deformacija, koja se obično vraća na etimologiju (*Catmite-Γανυμήδης*, [< **Γαδυ-?*], *Heplenta-'Ιππολύτη*, *Talmiθe-Παλαμήδης*, *φulφsna-Πολυξένη...*). U stvari, treća kategorija je sumnjiva: *Γανυμήδησ* svakako nosi prehelensko ime, predstavlja prehelenski lik, ali *Catmite* sa ogledala predstavlja upravo i jedino Ganimeda iz grčkog mita, peharnika Zevsa koji nije bio preuzet iz prehelenskog doba; ma kakva da je bila prehelenska reč koja je promenila oblik, racionalizovala se u *Πολυξένη* (ako ta reč ne znači sasvim prosto ono što, kako izgleda, označava na grčkom), Etrurci su svakako prihvatili tu Prijamovu kćer zajedno sa celokupnim trojanskim mitom i na mestu koje je ona zauzimala u tome mitu, dakle u isto vreme kada i Patrokla, Ahila, itd.; suprotna pretpostavka nailazi na veće prepreke od one koju predstavlja nesklad imena. Ali razlikovanje dorskog i jonskog izvora bilo bi veoma zanimljivo kada bi bilo izvesno da Etrurci duguju svoju azbuku Doranima iz same Grčke[121]. »Posredstvom Korinta, na čiju ulogu

[118] *Ibid.*, str. 18, n. 1 i 2.

[119] F. Messerschmidt, »Griechische und etruskische Religion«, SMSR. 5, 1929, str. 21—32: »Die Wurzeln der Entstehung einer griechisch-etruskischen Mischkultur liegen schon im achten Jahrhundert, wo die ersten Arbeiten des griechischen Handwerks, Vasen protokorinthischer Fabriken, vereinzelt auch spätgeometrische Produkte durch phönikische Handler, nach Italien kamen, und schnell wie in Unteritalien auch an der tyrrhenischen Küste Nachahmung fanden« (str. 21).

[120] *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*. Vid. značajan pregled koji daje E. Benveniste, RPh. 56, 1930, str. 67—75. U novije vreme, G. Camporeale, »Banallizzazioni etrusche di miti greci«, *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, str. 111—123, »Banalizzazioni...« II, SE. 36, 1968, str. 21—35; III, SE. 37, 1969, str. 59—76 (insistira na promenama oblika i zaključuje da Etrurci nisu duboko prodrli u mitove svojih grčkih modela); suprotna zapažanja (prema drugim dokumentima) u: R. Hampe — E. Simon, *Griechische Sagen in der früheren etruskischen Kunst*, 1965.

[121] Vid. reference u: Benveniste, *nav. čl.*, str. 69—70. To poreklo ostaje sporno; vid. naročito M. Lejeune, »Observations sur l'alphabet étrusque«, *Tyrrhenica, saggi di studi etruschi*, 1957, str. 158—172; J. Heurgon, »Note sur la lettre Λ dans les inscriptions étrusques«, *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, str. 177—189.

Rimljani nisu zaboravili (Tac. *Ann.* II, 14), Etrurci su mogli, piše Emil Benvenist, da prime sa azbukom i riznicu helenskih mitova. Nije dakle svejedno da li se Jolajevo ime *Vilae, Vile* slaže sa korintskim oblikom *ϝιόλαϝος*, ili *Aevas, Aivas*, itd., sa korintskim *Αἴϝας*«.

Nije nam lako da shvatimo funkcionisanje jedne mitologije, pa prema tome i jedne religije, u kojoj glavne boginje, na primer, nose imena preuzeta od italskih naroda, *Uni, Menrua*, a s druge strane imaju bogat pribor koji grčka mitologija i umetnost pripisuju Heri, Ateni. To je međutim činjenica, i to od velikog značaja za istoriju religije samoga Rima: ako je poistovećenje rimskih sa grčkim bogovima izvršeno tako rano i tako potpuno, to je bilo po ugledu na Etruriju, i gotovo uvek sa istim elementima; Junona, Minerva, Neptun, i mnogi drugi, postai su Hera, Atena, Posejdon po ugledu na etrurske *Uni, Menrua, Neθuns*. Drugi su sledili te velike primere: tako su uspostavljene trostruke ekvivalencije kao što su Venera-Turan-Afrodita, Merkurius-Turms-Hermes.

Sasvim izuzetno otkrivamo neko od tih božanstava u funkciji ili u mitu koji nije italski ili grčki. Jedna »boginja sa zmijama«, u kojoj se može prepoznati Turan, nalazi se na ploči koja potiče iz jedne grobnice Ceri i iz toga se izvlači zaključak da ona ima određenu ulogu kod mrtvih, koja bi mogla biti uzor rimskoj Veneri Libitini[122]; ali zar 23. *Rimsko pitanje*, koje se odnosi upravo na Libitinu, ne podseća da je u Delfima postojala figurica Afrodite Epitimbije, pokraj koje su mrtvi pozivani da piju vino?

Mitologija etrurskog Marsa ne potiče od grčkog Areja, i mi imamo jakih razloga da ono što je na prvi pogled u njoj najoriginalnije pripišemo indoevropskim Italicima[123].

Jedno ogledalo iz Bolsene, jedno sa Hiosa i jedan prizor prikazan na čuvenom etrursko-latinskom kovčegu iz Palestrine (Prenesta) predstavljaju skup srodnih dokumenata. 1. Na kovčegu, među poređanim bogovima sa latinskim imenima (Junona, Jupiter, Merkur, Herkul, Apolon, Liber, Fortuna...), središnja grupa, koju sačinjavaju Minerva i Mars, vrši neku neobičnu radnju. Mars, nag, sa šlemom, kopljem i štitom, čuči nad velikim sudom punim neke materije koja se puši (tečnost? para? vatra?). Minerva mu je prebacila levu ruku oko struka, a desnom rukom prinosi njegovim ustima ili nosu neku vrstu kratke palice. Iza boginje, na gomili kamenja, stoje njen štit i šlem, a iznad nje lepršа mala Viktorija. Iznad Marsa, narušavajući vegetalni dekor pozadine, sedi Kerber, troglavi pas ili vuk. 2. Na ogledalu sa Hiosa predstavljene su u stojećem položaju, s leva na desno, sledeće ličnosti: jedan nag mladić, *Leinθ*, koji u levoj ruci drži koplje, sa detetom, *Mariśhalna*, na povijenoj desnoj butini (dete se obema rukama drži za

[122] Grenier, *Mana*, str. 53; u stvari, autor članka, F. Messerschmidt (a ne F. Weege), str. 370, odbacuje poređenje sa Turan: »Eine Schlangengöttin aus Caere«, ARW. 37, 1941, str. 364—390.

[123] Vid. moju studiju »Maris Isminθians«, RPh. 28, 1954, str. 9—18 (koja raspravlja o: J. Heurgon, »D'Apollon Smintheus à P. Decius Mus: la survivance du dieu au rat, *Sminth-*, dans le monde étrusco-latin«, *Atti del primo congresso internaz. di preistoria e protostoria mediterranea*, 1950, str. 483—488); tu ćemo naći reference koje upućuju na Gerhardovu zbirku.

njegovu desnu ruku, u visećem položaju); zatim *Turan*, etrurska Afrodita; na sredini ogledala, *Menerua* sa šlemom, koja obema rukama izvlači iz amfore dete *Mariśhusrnana*; desno, jedan nag mladić, bez imena, desnom rukom oslonjen o koplje. Na dršci ogledala nalazi se i jedan ženski lik, po imenu *Recial*. 3. Na ogledalu iz Bolsene, s leva na desno, vide se: *Turms* sa Hermesovim glasničkim štapom i krilatim šeširom, koji rukom pridržava, za stomak, dete *Mariśisminθians* koje sedi na njegovoj povijenoj butini; zatim *Menrua*, sa šlemom, koja u amfori kupa dete *Mariśhusrnana*: desnom rukom se oslanja na koplje, a levom drži dete za levu ruku i izvlači ga iz kade; zatim *Turan*; zatim mladić zaogrnut plaštom i oslonjen na koplje; zatim jedna žena, *Amatutun*, koja nosi dete *Mariśhalna* u sedećem položaju na njenoj levoj ruci. Ispod središnjeg prizora, *Hercle*, koji se prepoznaje po toljagi, sa nogama zaklonjenim nizom od pet amfora istoga tipa ali manje ukrašenih nego ona iz koje izlazi *Mariśhusrnana*.

Arheolozi su dosta smelo komentarisali ove slike, smatrajući da postoji više bogova pod Marsovim imenom, čiji bi zajednički otac bio *Hercle*, a majke ženski likovi — Menrua, Turan, Amatutun. to je preterano: one opisuju radnje, a ne nagoveštavaju srodstva. U svakom slučaju tu svi složno prepoznaju prizore mladalačkog posvećenja, a ja sam predložio da se preciznije kaže: ratničkog posvećenja, što opravdava glavni čin, i što je bez izuzetka nagovešteno atributima svih učesnika. Verovatno je da su tri Marsa, koji su različito okarakterisani, jedan isti Mars u tri različita trenutka posvećenja[124].

Gustav Hermansen je izvanredno povezao sa ovim predstavama jednu crticu iz Elijanove *Šarene istorije*, 9, 16, u kojoj stoji da su Auzonci iz Italije imali za pretka nekog Mareja, kentaura, koji je živeo 123 godine (broj koji se može objasniti mistikom brojeva: Censor. 17, 5) i koji je imao povlasticu da živi tri života. Uz to je podsetio i na stihove iz *Eneide* (8, 563—567) u kojima Evandar pripoveda kako se, u mladosti, borio sa kraljem Herulom i kako ga je ubio, kako mu je njegova majka Feronija podarila tri duše, tako da je bilo potrebno ubiti ga tri puta.

Ova poređenja zaista su primamljiva, a primamljiv je i tip objašnjenja koje predlaže G. Hermansen: prizori na ogledalima i na kovčegu mogu se uporediti sa postupkom Tetide koja umače svoga sina u vatru da bi ga učinila neranjivim: drugim rečima, mladalačko posvećenje. Ali smo iznenađeni što G. Hermansen potcenjuje element koji je, svuda, očigledno glavni: ratnički element. Minerva je ili naoružana (ogledala) ili upadljivo praćena svojim oružjem (kovčeg). Mars na kovčegu je i sam naoružan, a iznad Minerve koja ga neguje nalazi se Viktorija. Na ogledalima su nagi naoružani mladići, neka vrsta živih zaključaka prethodnim prizorima. Ako povlastica Elijanovog Marsa, da tri puta živi i umre, nije formalno povezana sa smrću u borbi, to je u najmanju ruku značenje koje Vergilije daje odgovarajućoj Herulovoj povlastici. Treba dakle dopuniti tumačenje G. Hermansena vraćajući svim tim pojedinostima mesto koje im pripada i njihovo značenje: posmatrani prizori predstavljaju bez sumnje ceremonije posvećenja (ili uzastopnih posvećenja) tipičnog ratnika, Marsa, posvećenja putem koga on treba da stekne ono što se obično tako stiče, neranjivost,

[124] Navodim nekoliko odlomaka iz *Naissance de Rome* (Gallimard, 1944), str. 64—66, u kojima raspravljam sa: G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, 1940, str. 49—82. vid. gore, str. 253—255.

ili nepogrešivi udarac, ili ozarujući *furor*. Čitaocima moga ogleda *Horace et les Curiaces* neće biti teško da, uz pomoć indijskih, irskih i skitskih podataka kojima sam se služio da bih objasnio rimsko predanje, nađu prihvatljiv smisao prizora sa kovčega iz Palestrine: trostruki protivnik u čistom obliku troglavog čudovišta, mladi naoružani ratnik koga jedna žena kupa u čabru što se puši, neće ga začuditi. Kao ni mnoštvo »mladih Marsova« na ogledalima. Mit koji je ovde predstavljen samo je sasvim arhaičan oblik italskog i keltskog mita o čijem sam postojanju izveo zaključak, mita koji se još održao u legendi o ratničkom posvećenju Irca po imenu *Cúchulainn* i koji je, humanizovan i istoricizovan, rimskoj analistici dao sirovinu za pustolovinu Horacija i Kurijacija[125].

U stvari, jedini mitološki lik koji je, kako izgleda, u Etruriji imao, pored svog tradicionalnog prtljaga, i jednu originalnu mitologiju — ili različite mitologije zavisno od mesta — jeste Herakle ili, u obliku koji je tu poprimio, *Hercle*. On je tu bio veoma popularan i mnogi gradovi su se na njega pozivali: Manta, eponim Mantove, bila je njegova kći; Voltera, Vetulonija, Populonija urezivale su njegovu glavu na svome novcu. Žan Baje je pokušao da, u zbrkan i manjkav dosije, unese izvestan red, odredi mesta, puteve kulta, osobene znake ličnosti[126]. S druge strane, brižljivo izučavajući prizore na ogledalima i vazama u kojima se taj lik pojavljuje, on je predočio više slučajeva kada je Etrurija menjala grčko predanje, možda, smatra on, pod uticajem onoga što su Feničani govorili o Melkartu[127]. Tako je Herkle ponekad podređen svome drugu zvanom *Vilae* (Jolaj), — koga su Etrurci poistovetili sa »libiko-kartaginskim Joelom«[128]; tako je izražena sklonost prema ženama ovoga junaka u Etruriji odvela u neobične pustolovine, u koje su se umešale Turan-Afrodita, pa čak i Minerva[129], kao i tajanstvena žena po imenu *Mlaχ*[130] — koja verovatno nema nikakve veze sa rimskom Malacijom koja se pominje uz Neptuna u jednoj Tironovoj belešci.

Tablice sa natpisima na etrurskom i punskom koje su sasvim nedavno pronađene u svetilištu u Pirgu, jednoj od luka grada Cere, i koje potiču negde iz 500. godine pre nove ere, dodale su jedan jedini, ali važan element našim saznanjima o igri »interpretacija«. Sveti Avgustin, *Quaest. in Heptateuchum* 7, 16, lepo je saopštio da *lingua Punica Juno Astarte uocatur*, ali ta naznaka nije privukla pažnju, pošto je »kartaginska Junona« pre bila Tanit. Danas znamo da je poistovećenje tačno, i staro, kada je u pitanju etrurska Junona, Uni. U očekivanju da etrurski tekst bude protumačen sa izvesnom pouzdanošću, evo prevoda punskog teksta koji je dao Andre Dipon-Somer[131]:

[125] To pitanje sam ponovo razmotrio sa drugog stanovišta u *Heur*, prvi i treći deo.

[126] *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, str. 79—120: »Héraclès-Herclé dans le domaine étrusque«.

[127] *Herclé, étude critique des principaux monuments relatifs à Hercule étrusque*, 1926.

[128] *Herclé*, str. 172—175.

[129] *Ibid.*, str. 217—223.

[130] *Ibid.*, str. 198—216; upor. F. de Ruyt, »A propos de l'interprétation du groupe étrusque Herclé-Mlacukh«, *Mélanges F. Cumont*, 2, 1936, str. 665—673.

[131] »L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie)«, JA. 252, 1964, str. 289—302; prevod je na str. 292. Autor potvrđuje da ništa nije trebalo menjati u tom prevodu.

[1] Gospi Astarti.

To sveto mesto,[2] to je ono što je učinio i dao[3] Tebarije Valijan (TBRY' WLNŠ) kralj[4] *Kayišraie* (KYŠRY', to jest Cisra, Caere), u vreme prinošenja žrtve[5] Suncu, kao svoj (sopstveni) dar, koji obuhvata hram i njegovu uzvišicu, [6]zato što je Astarta bila naklonjena svome verniku: [7]3. godine njegove vladavine, u mesecu [8]KRR, na dan boginjine Sahrane[9].

I neka godine u kojima će boginja boraviti [10]u svome hramu budu isto tako brojne kao ove zvezde[11]!

Etrurski tekst ne ostavlja sumnju u pogledu prvobitnog imena te Astarte:

[1]*ita tmia icac he*[2]*-ramaσva [.] vatieχe* [3]*unialastres θemia*[4]*sa meχ θuta θefa*[5]*-riei velianas sal cluvenias turuce*...

Kao što prepoznajemo ime davaoca, *θefariei Velianas*, tako prepoznajemo i boginju *Uni*, u genitivu *Unial-* koji je uostalom poznat. Drugi element reči, *-astres*, ostaje nepoznat. Palotino tu naslućuje deformaciju Astartinog imena i smatra da je, u etrurskom tekstu, boginja označena u isto vreme svojim prvobitnim imenom i imenom svog punskog ekvivalenta[132]. To je malo verovatno. On uostalom i sam podseća da postoje paralelni oblici »con suffissi genitivali complessi«, *śpurestres, śacniśtres*, itd. Ali važna činjenica nije sumnjiva: Uni je ekvivalent 'ŠTRT, Astarte.

Ovaj tekst pokreće krupne probleme: oznake meseci i praznika su punske; jedna — dan kada je boginja (ili bog?) sahranjena — upućuje na obred i mit koji, kako izgleda, pripadaju punskoj religiji (upor. silazak mesopotamske Ištar, ili sahranu Adonisa[133]); I Dipon-Somer prvo tumači ceo natpis kao da je etrurski kralj izražavao poštovanje izvornoj boginji Astarti[134]:

Najneobičnija činjenica koju potvrđuje punski natpis jeste duboka i potpuna odanost etrurskog kralja velikoj semitskoj boginji. Ako smo pravilno preveli 6. red, taj kralj čak sebe proglašava »njenim vernikom«. Oko 500. godine pre nove ere (to je približan datum koji nagoveštavaju i epigrafija i arheologija), podignuto je prvo semitsko svetilište, barem po našem saznanju, na italskom tlu, a podigao ga je jedan Etrurac. Reklo bi se čak da je taj Etrurac prihvatio feničanski kalendar, sa njegovim imenima meseci, sa njegovim verskim praznicima. A svetilište koje je on podario boginji sadrži jedan hram i jednu *bâmâh*, kao i svetilišta u Fenikiji, na Kipru i u Kartagini. Tu uočavamo prvi znak one neobične primamljivosti koju su istočnjački kultovi imali za stanovnike Italije tokom mnogih vekova! Etrurski kralj koji je primio kult feničanske boginje, koji joj podiže hram na uzvišici, koji svetkuje njene praznike, koji joj pripisuje u zaslugu svoju pobedu nad neprijateljima, to nam saopštava, ili nam barem omogućava da zamislimo tekst punskog natpisa[135].

[132] *Relazione preliminare*... (vid. gore, str. 614, n. 3), str. 85.

[133] A. Dupont-Sommer, *nav. čl.*, str. 296—297.

[134] *Ibid.*, str. 298.

[135] Setićemo se pločice od slonovače pronađene krajem prošlog veka u Kartagini, na kojoj je Benvenist otkrio etrursku reč koja znači »Kartaginjanin«, *Karθazie* (<**Karthad-*, upor. *Carthada* kao ime Kartagine u Solin. 27, 10, prama Katonu); izgleda da je u pitanju »Etrurac koji se izjašnjavao kao Kartaginjanin«: SE. 7, 1933, str. 245—249.

Ali, odmah zatim dodaje mudro:

Ali šta kažu, sa svoje strane, etrurski natpisi? Potvrđuju li utisak koji ostavlja punski natpis, da je etrurski kralj u potpunosti prisvojio semitski kult? Ili možda punski tekst, koji je sročio neki Feničanin ili neki Kartaginac, preterano ističe crte koje ukazuju na semitizaciju, a etrurski tekst, koji je sročio neki etrurski činovnik, predstavlja kritičku ocenu u kojoj su te egzotične crte manje upadljive?

Čak i u ovom slučaju, natpis iz Pirga potvrđuje, u korist semitskog sveta, krajnju gipkost etrurske teologije, pogodne za razne asimilacije, pogodne da prihvati pod etrurskim imenom, zbog nekog stranog boga koji se smatra ekvivalentom, ceo jedan mitski i ritualni sadržaj. Tu kartaginsku modu politika toga vremena lepo objašnjava: Dipon-Somer podseća (Herod. I, 166—167) na savez i zajedničku pobedu Tirenaca i Kartaginjana, oko 540, nad Feničanima koji su živeli na Korzici. Među borcima i pobednicima, Herodot ističe ljude iz Agile, to jest, zapravo, Cere. Ali taj zanos neće trajati i, u krajnjoj liniji, upravo će Grčka, neprekidno, izlivati u Etruriju svoju riznicu ideja i predstava. Ipak nije ništa manje dragoceno to što možemo da prepoznamo, pod njena četiri imena, Junonu-Unu-Astartu-Heru.

Za većinu etrurskih božanstava koja nisu imala *interpretatio graeca,* treba se mudro ograničiti na nabrajanje činjenica, bez pokušaja tumačenja. Samo oni koji veruju da razumeju trake na mumiji iz Agrama, crep iz Kapue, nadgrobni spomenik iz Peruđe, olovne figurice iz Maljana, Voltere, Monte Pitija i sa Hiosa, veruju i da o njima mogu umesno govoriti. Oni ih čak povremeno izmišljaju, kao »Gottheit *cisum*«, a iznad svega »Gottheitsbezeichnung« *matan*, Runesove izvode sa traka, za koje on smelo kaže »Im CIE II 5525 kommt in Z. 2 *cisum tameru* vor, was offenbar Priesterin der Gottheit *cisum* bedeutet[136].« Događa se, međutim, da se, pomoću prikazanih prizora i grčkih ličnosti koje se na njima nalaze, mogu objasniti i druge ličnosti, one čija su imena nejasna.

Tako se oko Turan-Afrodite nalazi grupa *ornatrices*, koje imaju istu funkciju kao Harite i Hore, ali koje nose etrurska imena: *Alpan(u), Aχvizr.* Benvenist je smatrao da može da objasni *Aχvizr (Acaviser)* pomoću grčkog, ili pre pomoću jednog helenizovanog prehelenskog imena, sačuvanog na ostrvu Samotraki[137]: tamo je bila obožavana, među Kabirima, *'Aξίερος* (to može biti stara **Aχsiver-*) koju sholijast Apolonije sa Rodosa (I, 917) izjednačava sa Demetrom (dok se druga dva Kabira, Aksiokersa i Aksiokers, izjednačavaju sa Persefonom i Hadom). Međutim, na jednom ogledalu (Gerhard, *Etr. Sp.*, IV, str. CCCXXIV), vidi se *Aχvizr* kraj Alpane. »Ova, sa kosom pričvršćenom širokom trakom, prebacila je levu ruku oko struka *Aχvizr*, primiče lice njegovom kao da hoće da ga poljubi, a u desnoj ruci drži jabuku koja je još vezana za granu. Prema Gerhardovom ispravnom zapažanju (VI, str. 61—62), odmah pomišljamo na Persefonin povratak Demetri«. Tumačenje je primamljivo, i imaće veliki značaj, ali ono naravno ne može biti pouzdano: nežan prizor između Alpane i Aχvizr može se protumačiti drugačije, a ne kao ponovni susret; kao što Amori igraju oko Venere, može se smatrati i da se ljupke pratilje Afrodite-Turan odmaraju jedući voće i izražavajući jedna drugoj svoju naklonost[138].

Ponekad se neizvesnost širi čak i na pol božanstva. Doduše, Benvenist je to snažno podvukao, polje često obična greška pisara: zar se na dva ogledala iz V veka, imena *Heplenta* (*'Iππολύτη*) i *Pentasile* (*Πενθεσιλεία*) ne pripisuju ljudima? Prema tome, kada (generički?) pojam *Lasa* devet puta označava boginje, a jedanput se nalazi iznad lika mladića, verovatno da je poslednji slučaj greška. Ali, šta učiniti sa *Leinθ*? Gore smo ukazali na muški lik ispod toga imena, ratnika sa kopljem, u scenama posvećenja mladoga Marsa, dok je na jednom ogledalu iz Peruđe *Leinθ* ženski lik iz podzemnog sveta čiji je gornji deo tela pokriven i koji kao da se okreće, dok druga žena, *Mean*, stavlja lovorov venac na glavu Herkla koji odlazi, odvodeći Kerbera...[139].

GRUPISANJE BOGOVA

Nema religije koja ne uvodi red, ne gradi jednu više ili manje krutu, više ili manje koherentnu, više ili manje celovitu strukturu, u gomilu predstava, naročito o svojim bogovima. Etrurci nisu mogli biti izuzetak, ali su sačuvali svoju tajnu.

Kao što nije postojala jedna grčka teologija, nego mnogobrojne teologije, nastale u gradovima ili sazrele u školama, pošto je Atina organizovala svoje bogove drugačije nego Sparta, Orfici drugačije nego Pitagorejci, verovatno nije postojala ni jedna etrurska teologija uprkos faktoru jedinstva što ga je predstavljao skup haruspika, koji su svakako bili u stalnoj međusobnoj vezi izvan granica, uprkos suparništvima među gradovima. O tim lokalnim osobenostima ne znamo ništa: kako su na primer Vejani grupisali božanske usluge oko Junone koja im je naposletku pretpostavila Kamijeve vojnike?[140]

Može li se barem odrediti, na vrhu hijerarhije, neka karakteristična grupa? Nije čak sigurno ni da je Tinija imao, sam po sebi, povlašćen položaj koji mu daje, u etrursko-latinskim dokumentima, njegovo poistovećenje sa Zevsom[141]. Što se tiče trijade Jupiter, Junona, Minerva, već smo ukazali na sumnje u njenu drevnost. Čak i ako arheološka iskopavanja potvrđuju da su, pre kapitolskog primera, Etrurci imali posebnu sklonost ka hramovima sa tri

---

136 SE. 11, 1937, str. 239—240. Rasprave o *aisera(s)* (Cortsen, Pfiffig, Rix...) daju poučnu sliku o naporima i maštarijama koje ispunjavaju dosijee etrurskih bogova: vid. posmrtni članak: K. Olzscha, »Das *aisera*- Problem«, SE. 39, 1971, str. 96—105.

137 »Nom et origine de la déesse étrusque *Acaviser*«, SE. 3, 1929, str. 249—258.

138 Bez grčkog poređenja, Benvenist je proučavao jedan drugi ženski lik, *Alsir* na kovčegu iz Preneste, kao i *Altria* na jednom ogledalu (<**Alsr-ia*, dodavanjem *-ia*, drugog sufiksa za ženski rod), koja igra ulogu Afrodite u deformisanim prizorima sa Parisovog suđenja: SE. 7, 1933, str. 249—252.

139 Gerhard, *op. cit.*, II, str. 153, pl. 166, i str. 135, pl. 141.

140 S. Ferri, »La Juno Regina di Vei«, SE. 24, 1955—56, str. 106—114.

141 R. Pettazzoni, »La divinità suprema degli Etruschi«, SMSR. 4, 1928, str. 207—234, povodom Vortumna, »*deus* Etruriae princeps«, o kome govori Varon, L.L. 5, 46 (o njemu vid. gore, str. 345).

cellae[142], dakle prema povezivanju tri boga, to ne dokazuje da su ta tri boga uvek i svuda bila baš oni, niti da su bili isti[143]. Smelo tumačenje koje je Perikle Dukati u tom smislu dao za hramove sa etrurskog akropolja otkrivenog u Marcabotu, blizu Bolonje, primer je sloboda kojima se može prepuštati arheologija u svojim tumačenjima[144].

Sve tri sistematizacije etrurskog panteona kojima raspolažemo kasnijeg su datuma i učene su, i takve kakve su ne mogu se primeniti na »religiju« nezavisne, preromanske Etrurije. Jedna se nalazi u teoriji o munji; ona je sasvim nepotpuna i, videli smo, opterećena grčkim teorijama. Druga je ispisana na jetri iz Pjaćence; ona je veoma bogata, pošto sadrži četrdeset termina, ali ju je teško protumačiti, kako zbog velikog broja skraćenica, tako i zbog nepouzdanosti svojstvenih svakom topografskom simbolizmu čiji ključ nije prenet. Treća se vezuje za prvu knjigu (41—61) neobične rasprave Martijana Mineja Feliksa Kapele pod naslovom *De nuptiis Philologiae et Mercurii*; njeno je preimućstvo što je logična i lepo predstavljena, ali je kasnijeg datuma — iz V veka nove ere—, i knjiška; i ona je opterećena grčkim i grčko-rimskim teorijama i ne može se odrediti sa kolikom je slobodom autor koristio svoje izvore. Evo suštine toga teksta.

Jupiterova kancelarija ili sam Jupiter upućuje poziv raznim božanstvima. Klasifikacija koja se tom prilikom daje sadrži: 1. *Senatores deorum* koji se nazivaju i *Penates Jouis* i *Consentes* (»*consensione*«), na koje se nadovezuje, sa posebnom počašću, *Vulcanus Jouialis*, »iako nikada ne napušta svoje nebesko boravište«; 2. jedanaest božanstava, koja su imenovana i koja, sa Jupiterom, obrazuju »Dvanaest velikih bogova«, povezanih prema grčkom modelu; 3. sedam *residui*, koji nisu imenovani; 4. bogovi koji su raspoređeni, sa mnogo domaćih dvojnika, u šesnaest oblasti; 5. *dii Azoni*, to jest očigledno oni koji nemaju boravište u tih šesnaest oblasti[145].

---

142 L. Banti, »Il culto del cosidetto 'tempio dell'Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche«, SE. 17, 1943, str. 187—224; vid. gore, str. 290, n. 1.

143 Kyle Meredith Phillips Jr. smatrao je da prepoznaje Jupitera, Junonu i Minervu na terakoti iz VI veka pre nove ere koju je pronašao 1967. prilikom arheoloških iskopavanja u Poggio Civitate: »Bryn Mawr College Excavations in Tuscany, 1967«, AJA. 72, 1968, str. 120—124; »Poggio Civitate«, *Archaeology* 21, 1968, str. 252—261 (naročito str. 255—256, 259). To je svakako zabluda. Bez sumnje čak i nisu u pitanju bogovi, i ima *četiri* ličnosti, jedan muškarac sa slugom i jedna žena sa sluškinjom. Ni drugi likovi na istoj terakoti nisu etrurske varijante »trijade podzemnog sveta« koja, kako se pretpostavlja, nagoveštava trijadu Cerera, Liber, Libera. Timothy N. Gantz, »Divine triads on an 'Archaic' Etruscan Frieze Plaque from Poggio Civitate«, SE. 39, 1971, str. 3—24, nije uspeo da ovu dvostruku konstrukciju učini prihvatljivom.

144 »Contributo allo studio dell'arce etrusca di Marzabotto« u *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per la Romagna*, 1923, str. 69; *Etruria antica* I, 1927, str. 97—101 (str. 101, na kritskim svetilištima sa tri prostorije); *Le problème étrusque*, 1938, str. 150—151 (u grčkom svetu: trostruki Afroditin hram u Pafosu, na Kipru; Perahorin, na korintskoj prevlaci, VI—V vek; i naravno Fokikon o kome je ranije bilo reči, str. 314).

145 A. Piganiol, »Les Étrusques, peuple d'Orient« (vid. gore, str. 615, n. 2), str. 343—344, smatra da je ova klasifikacija sasvim bliska haldejskoj teologiji koju je dao Diod. Sic. 2, 30, 6: 1. planete zvane *ἑρμηνεῖς*, tumači volje bogova; 2. 30 zvezda nazvanih bogovima savetnicima, *βουλαῖοι θεοί*; 3. 12 bogova, moćnici među bogovima *τῶν θεῶν κύριοι*, 4. 24 zvezde izvan zodijaka, vrhovne sudije, *δικασταὶ τῶν ὅλων*.

Prva grupa podseća na dva savetnika koji pomažu Jupiteru u teoriji o munji, a Vajnštok je objasnio položaj koji je ovde dat Vulkanu poistovećenjem toga boga sa suncem u nekim poznatim teorijama. Može se pomisliti da brojevi Dvanaest ili Sedam u najmanju ruku potiču iz astroloških predstava (zodijak, planete). Ali upravo su bogovi šesnaest oblasti imali najviše mogućnosti da sačuvaju nešto od čisto etrurskog predanja. Evo pojedinosti (45—60):

I. »Post ipsum Jouem«: dii Consentes Penates, Salus ac Lares, Janus, Fauores opertanei Nocturnusque.

II. »Praeter domum Jouis, quae ibi quoque sublimis est, ut est in omnibus praediatus«: Quirinus Mars, Lars militaris; Juno, Fons, Lymphae, dii Nouensides.

III. Juppiter, Secundanus, Jouis Opulentia, Minerua; Discordia ac Seditio; Pluto.

IV. Lynsa silvestris, Mulciber, Lar caelestis, Lar militaris, Fauor.

V. Coniuges reges Ceres Tellurus Terraeque pater, Vulcanus et Genius.

VI. Jouis filii Pales et Fauor, Celeritas Solis filia, Mars Quirinus, Genius.

VII. Liber, Pales Secundanus, Fraus.

VIII. Veris fructus (et aliqui superius corrogati).

IX. Junonis Hospitae Genius.

X. Neptunus, Lar omnium cunctalis, Neuerita, Consus.

XI. Fortuna, Valetudo, Fauor pastor, Manes.

XII. Sancus.

XIII. Fata, ceteri di Manium.

XIV. Saturnus, Saturni caelestis Juno.

XV. Veiouis, Di publici.

XVI. Nocturnus, Janitores terrestres.

(61) Ex cunctis igitur caeli regionibus aduocatis deis ceteri, quos Azonos uocant, ipso commonente Cyllenio conuocantur.

Oni su izučavani, u razmaku od četrdeset godina, u dvema veoma lepim monografijama: Carl Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (RVV. 3, I, 1906) i Stefan Weinstock, »Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans«, JRS. 36, 1946, str. 101—129. Udeo helenske astrologije, na koji je već ukazao Ogist Buše-Lekler[146], brižljivo je ispitivan i ispostavilo se da je veliki. Drugi tumač je uz to pokazao uticaj grčkih i istočnjačkih teorija na levu i desnu stranu, na gornju i donju, u vezi sa podelama Neba. Najzad isprobani su svi mogući načini da se izmire Martijan Kapela i druga dva dokumenta, jetra i teorija o munji. Kakvi su rezultati ovog izvrsnog rada?

Više ne izgleda moguće, kao što se nadao Tulin, da se, reč po reč, nađu ekvivalenti za božanstva iz šesnaest polja na jetri i šesnaest *regiones* Martijana Kapele, bez obzira na to sa kog se mesta na rubu jetre polazi. Ovim dokumentima je zajednički broj polja i načelo rasporeda bogova; isto tako je činjenica i da je »Jupiter« prisutan u tri *regiones* (koje su susedne, I, II, III) i, bilo kao *Tin(ia)*, bilo kao *Vetis-l*, u tri polja (2, 3; 16; koja bi

---

146 Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, 4, 1882, str. 25—26 (poređenje 16 oblasti i *kuća*, *mesta* i *proročanstava* u astrologiji); *L'astrologie grecque*, 1899, str. 279 (16 oblasti i *octatropos*).

bila susedna da nije umetnuto 1, predviđeno za *Cilensl*, »Penate«?); uz to *Ani* i *Uni* se nalaze, ako ne u samim onim poljima u kojima je i *Tin(ia)*, a ono barem u najbližim, dok su *Janus* i *Juno* povezani sa Jupiterom u prvoj i drugoj oblasti. Izvan ovih podudarnosti, koje uostalom nisu striktne, sve što je predloženo nepouzdano je.

Kao primer, i zato što su zasigurno najvažnije, evo šta možemo reći za prve tri *regiones*, one koje pripadaju Jupiteru (I, II) ili jednom Jupiteru koji ima neobjašnjivi epitet, Sekundanus (III):

Oblast I: 1) Ona sadrži prvo Jupitera; 2) za Jupitera su vezana dva kolegijuma bogova koji se nalaze u teoriji o munji, ali odvojena (munje 2 i 3), a ne, kao ovde, povezana (oblast I): *Di Consentes* i *Fauores Opertanei*, — ovi poslednji, ma kakav bio razlog zbog koga je imenica prevedena kao *Fauores*, sa karakterističnim epitetom (»pokriveni«) koji je jednak onome u »*Dii Superiores et Involuti*« (»skriveni«); *Penates* je iz iste grupe: rimski učenjaci su ponekad smatrali da je to latinsko ime prevod ili tumačenje etrurskih imena dvaju kolegijuma; 3) *Lares* je Vajnštok objasnio kao »demons of the house« boga Jupitera[147], čije bi pravo boravište bila oblast I; on smatra da se *Salus* može objasniti u istom smislu; ali to božanstvo može imati opštiju vrednost; 4) *Janus* je ovde kao bog svih početaka; 5) *Nocturnus* predstavlja možda stranu sveta od koje se polazi u svakom određivanju položaja, Sever[148]. Sve u svemu, zastupljena su dva tipa bogova, Jupiter i njegovi savetnici (I, 2) s jedne strane, koji su glavni, i bogovi vezani za mesto (3), za položaj (4) i određivanje položaja (5) oblasti.

Oblasti II i III tesno su vezane za oblast I ne samo prisustvom Jupitera, nego i rasporedom članova dveju rimskih trijada, Kapitolske (*Juppiter* I, II, III; *Juno* II; *Minerua* III) i prekapitolske (*Juppiter* I, II, III; *Quirinus Mars* II, dok se Kvirin očigledno smatra, kao što je to često bio slučaj pri kraju republikanskog razdoblja, samo dubletom, a ovde i nekom vrstom epiteta boga Marsa). Vajnštok (str. 107—108) misli da se Jupiter, Junona i Minerva pominju zbog njihove stoicističke interpretacije kao nebo, vazduh i mesec (Arn. *Gent.* 3, 30—31); on smatra i da su (str. 103) Mars i Lars Militaris dovoljno objašnjeni u oblasti II sličnošću astrološkog sistema *sortes* (Manlius, *Astron.* 3, 102) koji, kao drugi element, ima *militia*. Može se primetiti, kada je u pitanju poslednja pretpostavka, da lista oblasti samo u nekim elementima (tri od dvanaest, ako ovoga prihvatimo) odgovara listi na kojoj su dvanaest *sortes*; a što se tiče celine, bilo bi čudno da upravo dve rimske trijade budu zajedno pomenute iz različitih i to nerimskih razloga; isto tako

[147] Weinstock, *Martianus Capella*, str. 109, n. 45: Jupiterovu kuću sa njegovim domaćim kultovima opisuje i Ovidije, *Met.* I, 170—176.

[148] Weinstock, *ibid.*, str. 104, prepoznaje oznaku tri od četiri strane sveta u sistemu *regiones*: Nocturnus u I i XVI (Sever); Vulcanus (ovde znači Sunce) u IV (Mulciber) i V (Istok); Manes u XI i XIII a Sancus (ili *Semo*, shvaćen kao *semideus*) u XII (Zapad); Thulin, *Die Götter des Martianus Capella*, str. 165, smatra da su strane sveta bile označene: Nocturnus (S.), Celeritas Jouis filia (I.), Veris fructus (J.), Saturnus (Z.) Za Nocturnus, vid. Z. Stewart, »The god Nocturnus in Plautus' *Amphitruo*«, JRS. 50, 1960, str. 37—43 (str. 41—42, Martianus Capella).

se može primetiti i da je lakše shvatiti spajanje Kvirina sa Marsom ako je Martijan mislio na prekapitolsku trijadu.

Ali ima još nešto. Pre deset godina sam zabeležio[149] da su prve tri *regiones caeli*, koje očigledno predstavljaju jedinstvo, raspoređene isto tako prema sistemu triju funkcija, koji je bio sistem svih Italika, naročito Umbrana, pre nego što je postao sistem najstarijeg Rima i ispoljio se u ovde prisutnoj prekapitolskoj trijadi, ali sa trećim elementom (Kvirin) bez njegovog osobenog značenja i svedenim na drugi element (Mars): posle oblasti I, u kojoj je predstavljen Jupiter, sa svojim savetnicima, u božanskoj vladavini nad svetom, u oblasti II uz njega se nalazi ratnička funkcija (Kvirin-Mars, Lars militaris), a u oblasti III bogatstvo (Jouis Opulentia). Tako je vaspostavljeno nešto što je veoma blisko teologiji rimske regije gde se u onome što uglavnom predstavlja područje Jupitera (sa Janusom i Junonom) nalaze jedna Marsova i jedna Opina kapela. Vajnštok (str. 109) piše: »unexplained: Jovis Opulentia«; takvo božanstvo se, naprotiv, lepo može objasniti u tome skupu. Lično smatram da se ovde Martijan saobražava izvornoj klasifikaciji koju su Etrurci mogli preuzeti od Italika čim su stigli na poluostrvo. To tumačenje omogućava da se bolje objasne mnogi drugi elementi koji se odnose na bogove u oblastima II i III.

Oblast II: Jupitera, ratničke bogove i Junonu dovoljno objašnjavaju »trijade«. Martijan je najverovatnije shvatio *Nouensides* u smislu »devet bogova«, — što se svakako odnosi na devet božanstava koja bacaju munju; Jupiter se dakle ovde posmatra ne kao vrhovni bog, među svojim savetnicima, nego kao gromovnik, kao meteorološki bog, pored drugih gromovnika, što se dobro slaže sa oznakama rata s jedne, a voda (upor. Jupiter *Elicius* s druge strane. Da bi objasnio prisustvo vode, Vajnštok pretpostavlja da je bilo neko prethodno stanje u kome su postojali Jupiter (I, II, III), Neptun (II) i Pluton (III); da je Neptun zatim prenet u X, ostavljajući za sobom svoj »sitniš«, *Fons* i *Lymphae*; to je malo verovatno: Matrijan se nije libio da jednog istog boga smesti u više *regiones* u isto vreme (Genija u V i VI, Marsa Kvirina u II i VI, Palu u VI i VII), a unošenje Neptuna u X nije moglo da dovede do njegovog ukidanja u II; uz to, videćemo da se u oblasti III Pluton može objasniti bez te pretpostavke.

Oblast III: *Jupiter Secundanus, Jouis Opulentia, Minerua*, objašnjavaju se trijadama; ako epitet *Secundanus*, kako neki smatraju, odgovara reči *secunda*, koja znači blagostanje, primetićemo da je to Jupiterovo određenje u »trećoj funkciji« prikladno. Uvek u perspektivi »treće funkcije«, Pluton nije neprikladan: plodnost i blagostanje svuda imaju tesne i mnogostruke veze sa podzemnim svetom, podzemljem. Kada su u pitanju *Diskordia* i *Seditio*, koje Vajnštok shvata kao prirodne Plutonove »pratioce«, ja bih u njima pre video sasvim obične pokretače delovanja »malih ljudi«, onog »plebsa« koji u trećoj funkciji predstavlja ono što *senatores* predstavljaju u prvoj, a *milites* u drugoj.

[149] »Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella«, *Lat.* 23, 1956, str. 102—107.

Posle oblasti III, Vajnštokove pretpostavke su svakako oštroumne, katkad primamljive, ali ne i uverljive: treba prihvatiti svoje neznanje.

Ako se ne može dalje ići u tumačenju liste Martijana Kapele, još manje se može objasniti veći deo među četrdeset etiketa sa jetre iz Pjaćence. Suprotno većini autora, ja sam predložio da se razdvoje rub — koji se, sa svojih šesnaest polja, jedini može uporediti sa šesnaest Martijanovih oblasti — i dva režnja, i da se levi režanj (sa rozetom) smatra zemaljskim (»ovaj svet«), a desni (sa mrežom pravougaonih podelaka) nebeskim (»onaj svet«). To u najmanju ruku ukazuje na nekoliko stvari: među bogovima sa rozete, mogu se protumačiti sledeći: *Cilen* u polju 35 (koga verovatno treba prevesti kao *Penates*; *Selva* u 36, *Satres* u 40; no, jedna od četiri varijante »etrurskih Penata«[150] tiče se upravo čoveka, kao što je slučaj i sa rimskim Penatima, a Silvan i Saturn su bogovi vezani za tle; obrnuto, nijedan od velikih »nebeskih« bogova sa ruba ne nalazi se u rozeti. Nasuprot tome, u četvrtastim poljima *Tin(ia)* se pojavljuje dva puta, u 17. i 19; a *θvf* u 19, *θuflθas* u 18, kao i *θvf* na rubu (u 3), sigurno označava jednog od velikih Jupiterovih savetnika (drugi je *Tin(s) Cilen* »Jouis Penates?« u 2, i *Celens-l* u 1).

SVET MRTVIH

Ako ne zamenimo, kao što je običaj, studiju verskih pojmova arheološkim rezultatom ili istorijom umetnosti, malo šta možemo reći o etrurskim verovanjima vezanim za onostrano. Alber Grenije je lepo izrazio neizvesnost u kojoj nas ostavlja ipak prilična gomila spomenika i likovnih dokumenata[151]:

> Najznačajniji dokumenti su slike koje krase zidove grobnica. Ali njihovo tumačenje postavlja dosta problema. Evo, na primer, već u arhajskom dobu (VI, V vek), prizora iz lova ili povratka iz lova. Kakve veze oni imaju sa zagrobnim životom? Da li su izraz nada u drugi život ili dragih uspomena na pokojnika ili, sasvim prosto, grobni dekor sličan dekoru u najbogatijim stanovima živih? Da li zemaljska ili morska čudovišta koja su tu predstavljena naseljavaju donji svet ili su samo dekorativni motivi pozajmljeni iz grčke umetnosti? Da li se scene gozbi, plesova, muzike, svih vrsta igara, odigravaju u Podzemlju ili na zemlji? Nisu li one samo predstava ceremonija koje su pratile sahrane? Da li one produžavaju, onoliko koliko će trajati slike blagotvorno dejstvo na umrlog?... Kasnije, od IV veka, prizori naslikani na zidovima grobova smešteni su u Podzemlju, ali njihovo značenje još uvek nije jasno...

Neizvesnost je još veća. Obično se smatra da su Etrurci, koji u suštini svoje mrtve sahranjuju, a ne spaljuju, u početku verovali da umrli nastavljaju da žive u samim grobovima; tako se objašnjavaju prave, često raskošne grobnice u koje su, već u VIII veku, polagana tela: sobe u kojima su ona

[150] Ne zna se kakvo je mesto u teologiji imala teorija o četiri vrste Penata, Arn. *Gent.* 3, 40; *idem (= Nigidius) rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Jouis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens.*

[151] *La religion étrusque*, str. 54—55.

počivala otvarale su se ka hodniku, ili su okruživale atrijum, kao i one u gradskim kućama, i bile su ispunjene bogatim nameštajem, raskošnim kuhinjskim posuđem. Zatim su, od IV veka, slike na zidu[152] predstavljale, nema nikakve sumnje, donji svet, drugačiji od onog u Grčkoj, ali njime insipirisan: umrli putuje, na konju, u kočijama; na onom svetu ga dočekuje grupa ljudi koji su možda njegovi preci; čeka ga gozba, kojom rukovode Had i Persefona, ovde nazvani *Eita* i *φersipnai*. Nije li to znak korenite promene u predstavi o životu *post mortem*? Večno zatočeništvo u grobu koji su ljudi svesrdno nastojali da učine što privlačnijim i što udobnijim, zamenio je boravak u zemlji mrtvih, za koje je grob samo simbolični ulaz... Stvari nisu tako jednostavne. Govoreći o Rimu[153], ukazali smo na univerzalno obeležje predstava koje se odnose na smrt, na mrtve i na njihovu sudbinu: na lakoću sa kojom ljudi, čak i najobrazovaniji, žive prihvataju da žive u tom pogledu u protivrečnosti ili u nesuvislosti. Uz to, Etrurci su mogli lepo da zamisle donji svet pre nego što su ga likovno predstavili; oni su mogli i da ispune grobove domaćim predmetima, a da ipak zamišljaju da duša ide na dug put na čijem će ih kraju pronaći, njih ili njihovog dvojnika.

Ono što čini verovatnim da je zemlja mrtvih u Etruriji stara, to je što umetnici, u vreme kada počinju da je slikaju na zidovima grobnica, svakako pod grčkim uticajem i sa brojnim grčkim elementima, tu ipak uvode ličnosti, epizode koje nisu grčke. Oni naročito uvode jednu u isto vreme i fantastičnu i realističku demonologiju koju im njihovi uzori s druge strane Jadranskog mora nisu pružali i koju su oni sigurno izmislili[154]. Ona je bez sumnje do njih došla manje iz neke čisto verske doktrine, a više iz narodne mašte, iz folklora[155].

U najoriginalnijoj ličnosti onoga sveta grčko je samo ime, *Charun* (*χarun*). Koliko je on različit od bledog činovnika čije je lične podatke uzurpirao,

> *Lađar koji mi je naplatio prelaz*
> *I koji nikada ne razgovara sa senima koje prevozi...*

Haron je sam duh smrti. On nije lep: »Ako njegov kukasti nos, kaže najbolji portretist[156], podseća na pticu grabljivicu, a njegove uši na konja, njegovi škrgutavi zubi, na spomenicima na kojima ih svirepa iscerenost njegovih usana otkriva, dočaravaju sliku krvoloka, spremnog da proždere svoje žrtve«. Dok su drugi demoni naslikani braon bojom, kao i ljudi, njegovo telo je tamno, ili zelenkasto[157]. Ako retko zadržava Haronovo veslo,

[152] Vid. bibliografiju grobnih slika, u belešci na početku ovog Dodatka o religiji Etruraca.

[153] Vid. gore, »Od mitologije do istorije«, »Čovek«.

[154] S. Weinstock, »Etruscan demon«, *Studi in onore di Luisa Banti*, 1965, str. 345—360 (zasniva se na analizi jednog Porfirijevog odlomka koji do sada nije korišćen: vidljivi, ponekad telesni demoni, koji mogu da podnesu, da izbace spermu, da spale i ostave pepeo).

[155] O orfičkim uticajima koje su neki otkrivali na izvesnim slikama, vid. gore, str. 654, n. 1.

[156] F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, 1934, str. 146—147.

[157] *Ibid.*, str. 147 gde ćemo naći reference koje se odnose na slike.

njegov stalni atribut je topuz[158], a njegovu glavu, ramena ili pojas često krase zmije[159]. Jedna od osobenih crta dovoljno najavljuje njegovu funkciju: on se pojavljuje kraj onih — trojanskih zarobljenika, Troila, Enomaja... — čija je smrt, čija je pogibija neminovna[160]; topuz može imati samo jedan smisao, a to je onaj koji izražava nekoliko spomenika, koji su u stvari kasnijeg datuma: Haron ubija smrtnika kome je došao sudnji čas[161]. Zatim ga kao duh prati na njegovom putu, peške ili na konju, koji ga udaljava od ovoga sveta[162]; to nije sasvim sigurno: jedna čuvena slika prikazuje veliku povorku demona i muzičara oko pokojnika, koga ogromni Haron drži u svojim kandžama[163].

Haron nije, u toj oblasti, jedina tvorevina etrurskog duha: tu su i raspomamljene furije, od kojih je jedna kao njegova ženska replika, i koje nose neobjašnjena imena, *Culšu, Vanθ*[164]; jedan muški demon pravilnih crta, anoniman, »mlađi i ljupkiji, pomaže u poslu demonu smrti, kome služi, u neku ruku, kao odskočna daska«[165]; obrnuto, jedan drugi demon uspeva da bude još čudovišniji, još brutalniji od njega; njegovo ime je *Tuχulχa*; »on ima dugi kljun ptice grabljivice usađen na sredini lica, duge uši, bez usana, ogroman jezik i velike zmije na glavi«[166].

Franc de Rajt je podvukao[167], suprotno drugim interpretacijama, da se ti zastrašujući likovi ne mešaju u zagrobni život, da nisu dželati večito ostrvljeni na svoju žrtvu, da ne obavljaju poslove podzemnog sveta: »uloga Harona kao i uloga Furija započinje u trenutku smrti, a završava se po ulasku u Podzemlje«. Drugim rečima, njihovo društvo samo je loš trenutak koji treba prebroditi, posle koga smo slobodni da zamišljamo, zahvaljujući scenama gozbi, igara[168] i lova koje se na zidovima grobnica pojavljuju kao pandan onim neugodnim povorkama, večnu radost, pod Persefonom, pod Hadom koga vučja glava što ga krasi — drugo nasleđe, bez sumnje, iz domaćeg folklora — ipak ne može da učini negostoljubivim[169].

U tim prizorima iz podzemnog sveta često je predstavljena neka knjiga ili neki svitak. Obično ga drži ili na njemu piše neki demon, ali se on nalazi

[158] *Ibid.*, str. 142.
[159] *Ibid.*, str. 152.
[160] *Ibid.*, str. 195.
[161] *Ibid.*, str. 202.
[162] *Ibid.*, str. 198.
[163] *Ibid.*, str. 198.
[164] *Ibid.*, str. 204—215; R. Enking, »Culšu und Vanθ, RM. 58 (1943), str. 48—69.
[165] F. de Ruyt, str. 217—218.
[166] *Ibid.*, str. 218—220; upor. str. 11—12 (u drugoj prostoriji grobnice zvane »dell'Orco« u Tarkvinijima).
[167] *Ibid.*, str. 224—229.
[168] O predstavama igara, o ličnosti *φersu*, vid. gore, str. 565—566.
[169] *Ibid.*, str. 153; tradicija se održala, kaže F. de Ruyt, »tako da Dante, *Inferno*, VII, 8, naziva Plutona »maledetto lupo« a na jednom Mikelanđelovom crtežu Pluton je predstavljen sa vučijom glavom«. Upor. J. Gagé, »Les Étrusques dans l'Enéide«, MEFR. 46, 1929, str. 135—136 (objašnjavajući *Aen.* II, 676—682, *caput ingens oris hiatus / et malae texere lupi cum dentibus altis*, jednim demonom sa freske iz Korneta čija je glava stisnuta u čeljustima vuka). i moja »Propertiana 3 (»Lycomedius« et »galeritus Lygmon«, *Prop.*, 4, 2, 51 i 1, 34)«, *Lat.* 10, 1951, str. 296—299.

i u rukama samog pokojnika i, možda jedanput, u rukama pokojnikovih roditelja[170]. Ništa ne navodi na misao da je u pitanju »bilans radnji« namenjen nekom sudu, nekoj oceni. Kada i dešifrujemo neka slova, to je samo ime i, ispisane rimskim brojevima, godine pokojnika. *Uolumen* je dakle »neka vrsta pasoša za onaj svet«[171].

Ove sporadične naznake o čisto etrurskim verovanjima nisu dovoljne da bi bilo umesno tražiti im poreklo. Poređenje koje je F. de Rajt, na kraju svoje lepe knjige, izvršio sa demonima donjega sveta u asirsko-vavilonskoj religiji[172], ne uspostavljaju filijaciju: na isti način je nastanjeno i podzemlje u Indiji ili Kini, da ne govorimo o našem srednjevekovnom paklu. Kako kaže sam učeni autor[173], »čovekova priroda ne menja se tokom vekova; ne menjaju se ni njegove psihološke reakcije, nego njihova spoljašnja manifestacija, određena trenutnim prilikama i evolucijom ideja. Haron, etrurski demon smrti, jedan je vid, *hic et nunc*, ljudskih reakcija pred zbunjujućom tajnom u koju neizbežno tone onaj ništa manje neobičan i neuhvatljiv posed što ga predstavlja život«.



[170] F. de Ruyt, str. 154—162.
[171] *Ibid.*, str. 160. Za te *uolumina*, vid. F. Messerschmidt, »Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion«, ARW. 29, 1931, str. 60—69; C. Kerényi, »Sul significato dei libri nei monumenti sepolcrali etruschi«, SE. 9, 1935, str. 421—422 (suprotno tumačenju koje daje G. Herbig, »propinqui superstites cum libellis«).
[172] *Ibid.*, str. 217.
[173] *Ibid.*, str. 254.

SADRŽAJ

Treći deo
ŠIRENJA I PROMENE

Četvrti deo
KULT

Dodatak
RELIGIJA ETRURACA

Штампа и повез



Д. П. „Будућност", Нови Сад
Шумадијска 12

За штампарију Новак Вукотић



ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА
ЗОРАНА СТОЈАНОВИЋА
21000 Нови Сад
Светозара Марковића 6/III
Тел.: 021/624-800
Факс: 021/623-853